

HÉRACLITE

Fragments



ÉPIMÉTHÉE



IK 31 135

Quel est le « véritable » Héraclite ? Celui de Hegel ? Celui de Nietzsche ? Celui de Heidegger ? Un autre ? La présente édition des *Fragments* de son œuvre perdue vise, en conjuguant l'étude philologique et l'analyse philosophique, à restituer, autant que cela est possible, la pensée même d'Héraclite, dans son unité et sa cohérence. Ce qui surgit ainsi des ruines du texte est une structure belle, un cosmos, une sorte de temple grec déployant son harmonie dans la durée. Chaque fragment apporte sa précision nécessaire ; chacun est complémentaire de tous les autres, même si quelques-uns, plus décisifs, jouent le rôle de pierres de l'angle. De ce temple, profondément logique, émanent un rayonnement, une sagesse, un appel, un espoir. De l'éternelle vérité, aucun philosophe fit-il jamais dans une proximité plus grande ? Avec Héraclite, dit Hegel, « la terre est en vue ».

M. C.

Héraclite - Fragments

HÉRACLITE

Fragments



ÉPIMÉTHÉE



ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

*Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion*

HÉRACLITE

Fragments

TEXTE ÉTABLI, TRADUIT, COMMENTÉ

PAR

MARCEL CONCHE

Professeur émérite à la Sorbonne



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

A ma femme

ἄριστον ἀνδρὶ κτῆμα συμπαθῆς γυνή

EURIPIDE

DE MARCEL CONCHE

- Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, Ed. Seghers, 1964 ; rééd., 1967, 1970.
Lucrèce et l'expérience, Ed. Seghers, 1967 ; rééd. Ed. de Mégare, 1981, 1990.
Pyrrhon ou l'apparence, Ed. de Mégare, 1973.
La mort et la pensée, Ed. de Mégare, 1973 ; 2^e éd., 1975.
Epicure : Lettres et Maximes, texte grec, traduction, introduction et notes, Ed. de Mégare, 1977 ; 2^e éd., PUF (coll. « Epiméthée »), 1987 ; 3^e éd., 1990.
Octave Hamelin : *Sur le « De fato »*, publié et annoté par Marcel Conche, Ed. de Mégare, 1978.
Le fondement de la morale, Ed. de Mégare, 1982 ; 2^e éd., 1990.
Introduction au *Dictionnaire des philosophes* (dir. D. Huisman), et nombreux articles, Paris, PUF, 1984.
Nietzsche et le bouddhisme, *Cahier du Collège international de Philosophie*, n° 4, novembre 1987.
Montaigne et la philosophie, Ed. de Mégare, 1987.
L'aléatoire, Ed. de Mégare, 1989 ; 2^e éd., 1990.
Henri Bergson : *Psychologie et Métaphysique (Cours de Clermont, 1887-1088)*, publié, d'après la rédaction d'Emile Cotton, par Marcel Conche (à paraître aux PUF).
Orientation philosophique, Ed. de Mégare, 1974 ; 2^e éd., PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1990.
Anaximandre : Fragments et Témoignages, texte, traduction, introduction, commentaires, Paris, PUF (coll. « Epiméthée »), 1991.
Temps et destin, Paris, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1992.
Vivre et philosopher, Paris, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 2^e éd., 1993.
Analyse de l'amour, Paris, PUF (coll. « Perspectives critiques »), 1997.

ISBN 2 13 044003 7
ISSN 0768-0708

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1986
4^e édition : 1998, février

© Presses Universitaires de France, 1986
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris



81466/2001

INTRODUCTION

Dans le cas d'Héraclite, les nombreux fragments conservés ont incomparablement plus d'importance que les maigres données de la doxographie *stricto sensu*. Sur la chronologie même d'Héraclite, comme sur ses relations avec la cité d'Ephèse et les Ephésiens, ses compatriotes, ce que l'on sait de plus certain ressort des fragments. Il résulte de B 40 qu'Héraclite vivait et écrivait alors que Pythagore (qui « florissait » à Samos sous le règne de Polycrate, 533-522 av. J.-C.), comme Hésiode, appartenait déjà au passé, et que Xénophane (qui vécut au moins quatre-vingt-douze ans entre 580 et 470) et Hécátée (mort après 494) avaient atteint la grande notoriété. Comme, d'autre part, Héraclite ne dit rien de Parménide, et (même si sa critique de la notion d'« être » l'atteint implicitement) ne le vise pas — car il n'a en vue que l'« être » du langage préphilosophique (langage réifiant, pour lequel les choses *sont*) et de l'ontologie commune —, alors qu'au contraire Parménide paraît bien viser Héraclite lorsqu'il attaque ceux pour qui « cela est et n'est pas, à la fois le même et non le même », et pour qui, « pour toutes choses, le chemin qui va revient » (fr. B 6 DK), il en résulte (puisque la rencontre dont parle Platon, *Parm.*, 127 b, et que l'on peut considérer comme historique, entre Parménide âgé d'« environ soixante-cinq ans » et Socrate « fort jeune » — il était né en 470-469 — doit avoir eu lieu vers 450) que l'*akmè* d'Héraclite (sa quarantième année) doit se situer sous le règne de Darius (522-486 av. J.-C.) — Diogène précise (IX, 1) : dans la LXIX^e olympiade (504-501), mais sans doute se fait-il l'écho d'une déduction ou d'Apollodore ou du fondateur de la chronologie ancienne, Erathostène (275-194 av. J.-C.). Bien que les lettres d'Héraclite à Darius soient apocryphes, la tradition qui le met en rapport avec le Grand Roi

peut n'être pas sans fondement (cf. Bernays, *Die herak. Briefe*, p. 13 s.); le fait est, toutefois, si l'on s'en tient aux fragments, que les mages iraniens, qui gravitaient autour de l'Artémision d'Ephèse, n'avaient pas sa sympathie (B 14), et que les rites et usages perses n'avaient rien, semble-t-il, pour l'attirer (cf. *ad* B 96). La tradition biographique (Clément d'Alex., *Stromates*, I, 65 = A 3, p. 60-61 M.-T.) veut qu'Héraclite ait persuadé le tyran Mélancomas de renoncer au pouvoir; ce qui est sûr est seulement qu'il devait être un adversaire résolu du pouvoir tyrannique, lui pour qui la vie publique doit se fonder sur le respect de la loi et du droit (B 114; B 43; B 44). Ce que nous dit également la tradition biographique de son refus de légiférer pour les Ephésiens et de gouverner avec eux (D.L., IX, 2-3) n'a probablement pas d'autre appui que les textes mêmes où on le voit attaquer les gens d'Ephèse pour avoir banni son ami Hermodore (B 121), et préférer à la clameur de la foule, ou même à l'expression de la volonté populaire par le nombre des voix, le sage jugement d'un seul (cf. B 49; B 33). Les propos d'Héraclite portent d'ailleurs tellement la marque d'une nature aristocratique que l'on est prêt à admettre qu'il était de la race royale des Androclides (les descendants d'Androclos qui, au XI^e siècle, avait conduit l'émigration ionienne d'Athènes en Asie Mineure et fondé Ephèse), et que, comme tel, il avait été éduqué pour, en tant que βασιλεύς, présider aux jeux publics et aux fêtes sacrées de Déméter (Strabon, XIV, 3 = A 2, p. 58 M.-T.), « royauté » surtout honorifique, et qu'il aurait, selon Antisthène le péripatéticien, abandonnée à son frère (D.L., IX, 6).

Pour l'établissement de la doctrine, la tradition doxographique est non seulement, par rapport aux fragments, de peu de valeur, mais son rôle a été plutôt négatif, car elle a conduit à attribuer à Héraclite des conceptions non seulement étrangères aux fragments mais incompatibles avec eux, telle la conception du Logos comme raison cosmique (Sextus Emp., *Adv. Math.*, VII, 127-134; VIII, 286 = A 16, p. 146 s. M.-T.), ou la théorie de la conflagration (ἐκπύρωσις, D.L., IX, 8; cf. *ad* B 30, *in fine*) et du retour éternel du même, ou telle autre conception stoïcienne (pour Chalcidius, c. 251 = A 20, p. 169 M.-T., Héraclite approuverait le recours à la divination!); il est arrivé aussi que des notions héraclitéennes ne se laissent pas reconnaître dans la terminologie stoïcienne (ainsi le πρῆστηρ dans ce que Marc Aurèle appelle l'ἄληθες : cf. B 76). Nombreux avaient été les commentateurs de l'ouvrage d'Héraclite (D.L., IX, 15); et beaucoup, parmi eux, appartenaient, tels Cléanthe et Sphaïros,

à l'école stoïcienne, ou avaient des affinités avec le Portique. De ces commentaires sortit un Héraclite traduit, parfois trahi, qui se substitua d'autant plus facilement à l'original que celui-ci passait pour difficile à entendre (cf. D.L., IX, 6), d'où le surnom d' « Obscur » (Σκοτεινός) qu'on lui donna (Suda, *Lexicon*, n° 472, éd. Adler = A 1 a, p. 56 M.-T.). « Héraclite et les Stoïciens disent que... » (Aétius, V, 23 = A 18) : l'association fut aussi bien le fait des doxographes que des disciples ou des adversaires (Lucrèce, I, 635 s., vise les Stoïciens à travers Héraclite). Tout cela ne signifie pas que les données de la doxographie doivent être négligées, particulièrement l'analyse que donne Diogène des Opinions d'Héraclite (IX, 7-11), et qui remonte aux *Physicorum Opiniones* de Théophraste (cf. p. 30-31 M.-T., la note 33 de Mondolfo, qui rassemble les éléments de la discussion); mais c'est à partir de l'étude des fragments qu'il y a lieu de décider de ce qu'il faut en retenir.

L'essentiel est donc, à défaut du livre perdu d'Héraclite, d'en recueillir les fragments et de les bien entendre. Certes, cela implique une certaine idée du livre lui-même. Y avait-il même « livre », à proprement parler? Diels songe à un recueil plus ou moins astructuré d'aphorismes, cette forme aphoristique étant elle-même « empruntée » (« borrowed », *Encycl.* Hastings, VI, p. 591) aux écrits gnomiques qui circulaient largement au VI^e siècle. Mais Héraclite n'est pas de ceux qui empruntent ou imitent. Kirk (p. 7) entend se référer au « dire » d'Héraclite, non à son livre, car « it is possible that Heraclitus wrote no book »; celui-ci aurait, en ce cas, été composé par un élève pour garder la mémoire des paroles du maître. Mais, outre que « les auteurs durent, à compter du VII^e siècle, écrire leurs œuvres, ne fût-ce qu'en un seul exemplaire destiné à servir de référence » (Reynolds-Wilson, p. 1), rien n'indique qu'Héraclite, que les fragments nous montrent se heurtant à l'incompréhension générale, ait eu un seul disciple de son vivant. Selon Diogène (IX, 6), il déposa lui-même son livre dans le temple d'Artémis. Pourquoi pas? Et, si tel est le cas, comment se représenter ce livre? Une épigramme, rapportée par Diogène (IX, 16), conseille : « Ne déroule pas à la hâte le volume d'Héraclite d'Ephèse. » La matière du livre grec était le papyrus (arrivé d'Egypte à la fin du VII^e siècle), et le livre avait la forme d'un rouleau. Il n'était écrit qu'au recto, en majuscules et en colonnes parallèles. Tel était déjà, croyons-nous, le livre d'Héraclite (il eût pu écrire sur plaquettes d'argile, comme en Assyrie ou à Pylos, ou sur cuir — cf. Hérodote, V, 58 —, mais, ces procédés se prêtant

moins bien à l'écriture, il n'y eût fait appel qu'en dernier recours). En Ionie, au tournant des ^{vi}e et ^ve siècles, on commença à diffuser des copies des œuvres littéraires. Il est possible qu'Héraclite ait déposé son livre à l'Artémision pour que chacun pût en prendre copie. On trouvera bientôt les œuvres d'Anaxagore sur le marché d'Athènes (cf. Platon, *Apol.*, 26 d; Eupolis, fr. 304 Kock). Cela a dû être le cas du livre d'Héraclite : les œuvres des philosophes et des historiens ioniens furent, sans doute, parmi les premières à avoir un public (Reynolds-Wilson, *loc. cit.*). Mais c'est dès le début du ^ve siècle que le livre a dû être copié. Sinon comment expliquer la rapide diffusion de l'héraclitéisme dans le monde grec — puisque bientôt Parménide, Cratyle, puis Démocrite (cf. Kahn, p. 4 et n. 11), Euripide, l'auteur du traité ps. hippocratique *Du régime*, etc., connaîtront les idées d'Héraclite, et que l'on verra apparaître des « Héraclitéens » (D.L., IX, 6)? L'ouvrage était écrit en dialecte ionien et en prose rythmée (Marcovich, après Deichgraeber, a mis en relief, y compris par la typographie, ces éléments de rythme). Les mots n'étaient pas séparés; l'accentuation et la ponctuation étaient inexistantes (il n'était pas nécessaire qu'Héraclite fût obscur « à dessein » pour que seuls les gens « capables » de l'aborder pussent le lire, ainsi que le dit Diogène Laërce, IX, 6 : il n'était, de toute façon, accessible qu'à de telles gens).

L'Artémision d'Ephèse, dont la construction, commencée vers 560 av. J.-C., demanda une centaine d'années — et donc se poursuivit durant toute la vie d'Héraclite (qui, en y plaçant son livre, le confiait à ce qui, de toutes les choses humaines, lui semblait devoir être le plus durable) —, et qui surpassait alors par ses dimensions tous les autres temples grecs (le roi de Lydie, Crésus — à qui, du reste, jusqu'en 546, Ephèse, comme les autres cités ioniennes, payait tribut — en avait offert « le plus grand nombre des colonnes », Hérod., I, 92), fut détruit, en 356, par l'incendiaire Erostrate, et alors sans doute, avec lui, l'original du livre d'Héraclite. Des copies, aucune, à ce jour, n'a été retrouvée, mais il n'est pas impossible — bien que peu probable — que dans l'avenir l'ouvrage entier nous soit rendu (mais — si l'on songe au *περὶ φύσεως* d'Epicure que nous rendent les fouilles d'Herculanum — dans quel état?). Rien n'interdit de penser que de telles copies intégrales ont existé jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne (on imagine mal que l'empereur Marc Aurèle, fêru d'Héraclite, n'ait pas tout fait pour avoir la sienne). Il semble que, si les citateurs des

ⁱⁱe et ⁱⁱⁱe siècles, en particulier Clément et Hippolyte, avaient travaillé seulement d'après des livres de *δοξαί φιλοσόφων*, ils reproduiraient plus souvent les mêmes textes, au lieu de nous donner, comme ils font, des ensembles variés et complémentaires.

Platon est, pour nous, le plus ancien citeur d'Héraclite (ce qui ne signifie pas le plus exact : il cite de mémoire, et il intègre le texte cité au sien propre), Albert le Grand (^{xiii}e siècle) la source la plus récente. Les sources les plus riches (plus de dix citations) sont Clément d'Alexandrie, Hippolyte de Rome, Plutarque, Diogène Laërce et Stobée. Le don de sympathie de Plutarque n'a d'égal que sa puissance d'assimilation : il « plutarquise » les auteurs cités, si bien qu'il est parfois difficile de distinguer la part du cité et celle du citeur. Clément, esprit droit, bienveillant, qui avait étudié la littérature et la philosophie anciennes et gardé son estime pour elles, mérite confiance, même si la notion de « critique historique » lui est plutôt étrangère. Hippolyte cite Héraclite pour montrer que l'hérétique Noët et ses disciples (pour qui Dieu, dit-il, unit en lui-même les contraires : il est Père et Fils, est mort et n'est pas mort, etc.) n'ont fait que le plagier; mais les paroles qu'il invoque sont loin d'être purement subordonnées à cette intention polémique : oubliant un peu celle-ci, il s'attarde à l'exposé de la doctrine, avec un intérêt manifeste pour cette sagesse profane. Diogène Laërce et Stobée sont des compilateurs qui dépendent entièrement de leurs sources, lesquelles peuvent être excellentes ou médiocres. En tout état de cause, chaque fragment doit faire l'objet d'une critique particulière, le nom du citeur n'étant jamais, pour l'authenticité du fragment, une garantie suffisante.

Cette question de l'authenticité du texte est naturellement, pour l'éditeur, la question capitale. A cet égard, des divergences non négligeables subsistent entre les éditeurs d'Héraclite; et alors que les sources dont ils disposent sont les mêmes, le nombre des fragments « originaux » varie : le fragment 115 (notre fr. 101), « A l'âme appartient le discours qui s'accroît lui-même », que Hense, Schenkl et Diels, suivis par Walzer, Bollack-Wismann, Kahn, donnent à Héraclite, est écarté par Bywater, jugé douteux par Marcovich, tandis que pour Diano et Serra dire que le discours de la *ψυχή* « s'accroît lui-même » n'a pas de sens (« non ha senso », p. 103, n. 1); le fragment 49 a (notre fr. 133), « Nous entrons et nous n'entrons pas dans les mêmes fleuves; nous sommes et nous ne sommes pas », accepté comme authentique par Bywater, Zeller (et

Nestle), Burnet, Diels (et Kranz), suivis par Walzer, Mondolfo, Bollack-Wismann, Diano, est rejeté partiellement par Reinhardt (qui accepte la première partie), totalement par Gigon, suivi par Kirk, Marcovich (qui y voit « only a free quoting of fr. 12 », c.r. Wheelwright, p. 206), Kahn; les fragments 87-89 de Bywater sur la notion de « génération » (cf. nos fr. 52 et 53), que Diels rejette dans la section A *Lehre* (celle des passages d'auteurs anciens portant sur la doctrine d'Héraclite), sont repris par Marcovich (fr. 108), comme par Kahn (fr. 95), parmi les « fragments », etc. En dépit de ces divergences, le nombre des fragments originaux reste du même ordre depuis plus d'un siècle¹ : 130 pour Bywater, 129 pour Diels-Kranz (126 + 49 a, 67 a, 101 a, 125 a; mais B 109 = B 95), 127 pour Walzer, 126 pour Diano, 125 pour Kahn (111, il est vrai, pour Marcovich — trop porté, semble-t-il, à réduire à d'autres des fragments qui ont leur contenu propre). Nous atteignons, quant à nous, le chiffre de 136, bien que rejetant B 46, B 105 et B 125 a, dans les fragments douteux ou apocryphes, car : 1) nous dédoublons certains fragments (B 14 = 43 + 42; B 84 ab = 84 + 114); 2) nous admettons parmi les fragments authentiques : a) B 126 a et B 129, classés par Diels comme « douteux », b) des passages d'auteurs rangés par lui dans la section A, mais où l'on peut discerner les mots mêmes d'Héraclite (A 1, § 9, p. 141, 32 DK = fr. 61 Marcovich = notre fr. 89, où le mot *σάφα* est d'Héraclite; A 6, p. 145, 27 = notre fr. 135, où Platon cite Héraclite; A 19, p. 149, 3-10 = nos fr. 52 et 53; A 23,

1. L'édition que Schleiermacher donna en 1807 ne recueillait que 72 fragments authentiques. L'enrichissement qui a rendu possible l'édition de Bywater est dû, d'une part, au repérage de nouveaux fragments dans les œuvres d'auteurs anciens déjà connues (cela grâce, notamment, au travail philologique et de documentation de I. Bernays et de F. Lasalle), d'autre part, à la découverte, dans la récolte de manuscrits que Minoïde Mynas fit au mont Athos en 1841-1842, du livre IX de l'*Elenchos* ou *Réfutation de toutes les hérésies* (dont le manuscrit fut inscrit en 1842 à la Bibliothèque royale de Paris sous le numéro *Suppl. gr. 464*, qui est encore le sien), qu'Emmanuel Miller publia, avec l'ensemble de la *Refutatio*, en 1851, sous le nom d'Origène. L'attribution à Hippolyte, proposée dès 1851 par Jacobi, fut confirmée en 1855 par G. Volkmar, et admise depuis généralement — quoique non unanimement. Diels n'a pu enrichir l'édition Bywater que de quelques fragments : B 4 (Bywater, *J. of Philol.*, IX, 1880, p. 230), B 3 (Diels, *Dox.*, p. 351, 20, et *Herak.*, 1901), B 115 (Schenkl, Hense, éd. de Stobée), B 67 a (Pohlenz, *Berliner Philol. Wochenschrift*, 23, 1903, p. 972), B 125 a (Zuretti, *Miscell. Salinas*, Palermo, 1907, p. 218), et les éditeurs récents travaillent sur un matériel déjà connu.

p. 149, 38 = fr. 12 Kahn = notre fr. 76), c) le fameux *πάντα ῥεῖ*, « Tout s'écoule », que Diels entend ignorer, alors qu'il avait sa place au moins dans la section A, puisque Simplicius se réfère « à la parole d'Héraclite, celle disant (*τῷ λόγῳ τῷ λέγοντι*) que tout s'écoule » (cf. notre fr. 136) — ce qui, à nos yeux, a le caractère d'une citation, même si la forme verbale de l'original est modifiée par la tournure au datif. Diels n'a-t-il pas été empêché de faire sa place au *Panta rhei* par une certaine idée qu'il se faisait d'Héraclite? Il voyait en lui le fondateur, avant Platon, du vrai système, l'Idéalisme « which under the influence of Plato and Christianity has prevailed over other systems » (*Encycl. cit.*, p. 591) : « Inasmuch as Heraclitus is the first thinker to grasp the idea of the transcendental, he is, before Parmenides, Anaxagoras, and Plato, the founder of Idealism in philosophy » (*ibid.*, p. 592). On se bornera à remarquer que les matérialistes, au contraire, et notamment les marxistes, mettent l'accent sur le *πάντα ῥεῖ* (cf. Kessidi, p. 95, 152 s.; 259 s.; Kessidi observe toutefois, avec raison, que le Logos d'Héraclite « n'est pas une doctrine passagère » : « elle n'est pas soumise à la loi du *Panta rhei* découverte par lui », p. 98). Toutefois Snell, Wheelwright, par exemple, qui ne semblent pas avoir partie liée avec ce courant philosophique, retiennent *πάντα ῥεῖ* parmi les « fragments ».

Ce n'est pas qu'il y ait désaccord entre les éditeurs sur le critère de l'authenticité d'un fragment. Ce critère ne peut être que celui de la *littéralité* : un fragment est dit « authentique » s'il est identique *iisdem verbis*, mot pour mot, au texte original. Aucun éditeur, toutefois, n'applique ce critère dans sa rigueur : il y a des *degrés* de littéralité, dont il est amené à tenir compte. Sur les 129 fragments « d'Héraclite » retenus par Diels, trois sont en latin! Sur les 111 fragments authentiques de l'édition Marcovich, 71 sont des « citations » (C), 5 des citations douteuses (C?), 20 des « paraphrases » (P) avec des mots imprimés en gras comme étant d'Héraclite, 6 des « réminiscences » (R) avec des mots imprimés en gras, mais 6 des « paraphrases » et 3 des « réminiscences » sans mots en caractères gras! Une telle analyse n'a de la rigueur que l'apparence : « On ne saisit pas toujours la différence qui sépare C de P..., mais la distinction entre P et R n'est pas moins problématique », observe J. Bollack (c.r. Marcovich, p. 3). Nous nous bornons, quant à nous, à distinguer fragments authentiques et fragments douteux, ceux-ci étant, d'après leur teneur, discutés à leur place, mais leur numéro d'ordre étant précédé d'un 0. Nous entendons par fragments « authen-

tiques », qu'ils soient complets ou incomplets, ceux dont la teneur est certainement, ou à peu près certainement, héraclitéenne, et où l'on retrouve, d'une manière certaine ou très probable, les mots mêmes d'Héraclite, mais parfois en traduction (fr. B 4; B 37; B 67 a), ou dans le langage d'une autre école (fr. B 76), ou sans les formes ioniennes, ou avec d'autres formes verbales ou nominales. Des fragments classés comme « inauthentiques », parce que les mots ne paraissent pas avoir été ceux d'Héraclite, peuvent avoir une teneur héraclitéenne. Il convient donc de ne pas attacher une importance absolument décisive à la distinction des deux sortes de fragments, comme si un fragment dont le chiffre commence par un 0 était nécessairement sans intérêt pour la connaissance de la pensée d'Héraclite (il *peut*, dans quelques cas, être d'Héraclite), mais, au contraire, de prêter la plus grande attention à l'analyse et à la discussion de chacun d'eux, afin de particulariser le jugement. Aussi n'avons-nous pas voulu discuter moins soigneusement les fragments douteux que les autres. C'est, du reste, seulement à l'issue d'une telle discussion qu'ils peuvent apparaître, légitimement, comme relevant d'une catégorie ou de l'autre.

Dans quel ordre présenter les fragments? Le titre de l'œuvre indiquerait son objet essentiel, mais ce titre n'est pas connu (on lui en a, dans l'Antiquité, donné plusieurs : cf. D.L., IX, 12), et, très probablement, elle n'en avait pas. D'après Diogène (IX, 5), elle comprenait trois *logoi*, « sur le tout, sur le politique et sur le théologique ». Une telle division, artificielle et scolaire, qu'elle date ou non des commentateurs stoïciens, n'a certainement rien à voir avec l'œuvre originale — dont tout indique qu'elle était composée avec un art profond. Bywater s'en inspira néanmoins, rapprochant les fragments qui traitaient des mêmes sujets, les disposant en trois ensembles (1-90; 91-97; 98-130; cf. Burnet, p. 147, n. 1). Marcovich, sans viser à retrouver l'ordonnance de l'original, regroupe les fragments en trois sections, sur le Logos, sur le Feu, sur l'Éthique, la Politique et « le reste », la première se divisant elle-même en douze groupes, la seconde en neuf, la troisième en quatre. Ce découpage extérieur — on songe aux « divisions de Charron, qui attristent et ennuiant » (Pascal, *Pensées*, fr. 62 Br.) — correspond exactement à ce qu'il ne faut pas faire : réduire en paragraphes de manuel scolaire l'œuvre qu'anime le génie. Diels, on le sait, n'a pas voulu présenter les fragments selon un autre « classement » que parfaitement arbitraire, à savoir l'ordre alphabétique des citeurs. La raison de ce choix était

probablement moins un souci de rigueur critique que la conviction de refléter ainsi la nature aphoristique et la composition astructurée du livre lui-même. Bollack et Wismann écrivent, dans le même sens, que « le livre n'a d'autre unité que l'unité de l'aphorisme » (p. 49). Or il est clair, à les étudier, que les fragments ont entre eux une unité d'une tout autre nature : ils forment système. Ils se composent entre eux, se complètent, s'éclairent mutuellement, se répondent. Pris séparément, ils restent souvent obscurs ou ambigus. Pris à la fois séparément et ensemble — *tous ensemble* —, ils constituent un tout harmonieux, d'une admirable cohérence, où chacun apporte sa note propre, sa tonalité indispensable. Ce qui est *dit*, et qui nous est montré, est la réalité dans son ensemble, telle qu'elle est maintenant et sera toujours, dans son immuable mouvance, car il n'est rien à la fois de plus permanent et de plus changeant que le monde. « *Tout s'écoule* »; mais tout s'écoule *toujours* (cf. *ἀεὶ πάντα ῥεῖ*, Simpl., in *Phys.*, p. 1313, 8 s. Diels), donc selon des lois immuables. Il ne suffit pas que « tout s'écoule »; encore faut-il que tout continue indéfiniment à s'écouler, sans fin et sans retour. Car éternelle est la non-éternité.

Nous avons laissé complètement de côté l'idée de reproduire plus ou moins exactement la disposition originelle des fragments. L'ordre suivi n'est pas non plus celui dans lequel nous exposerions le système. Il s'agit de l'ordre même de notre recherche et de notre analyse, celui qui nous permettait d'avancer de la manière la plus méthodique dans l'intelligence des fragments. Les notions et les textes les plus aisés à entendre viennent d'abord, les notions difficiles n'apparaissent que plus tard : la notion de « feu » avec le fragment 80 (B 30), la notion d'« âme » avec le fragment 75 (B 107), puis le fragment 94 (B 36) et les suivants. L'ordre adopté peut être dit « phénoménologique » : l'entendement suit le chemin par lequel entrer le plus sûrement, prudemment, et progressivement, dans les profondeurs du système; il s'agit d'une sorte de phénoménologie de l'intelligence du texte. Le fragment B 1 se trouvait, d'après Aristote et Sextus, « au commencement » du livre. C'est aussi un de ceux qui soulèvent, à nos yeux, quant à la façon dont il doit être compris, le moins de problèmes réels. Aussi l'avons-nous commenté avant tout autre, à l'exception d'un seul : nous avons placé en tête, comme Bywater, le fragment 50, parce que, B 50 une fois compris, B 1 devient plus aisé à comprendre : on obtient un gain de rationalité. Ensuite, pour passer du fragment *n* au fragment *n + 1*,

nous n'avons fait que suivre une loi d'affinité : le fragment $n + 1$ est, de tous les fragments restants, celui qui paraît avoir le plus d'affinité avec le fragment n , l'« affinité » elle-même étant saisie non par application d'une règle générale, mais, chaque fois, par un acte particulier du jugement. Au reste, si nous avons rarement hésité, et si notre progression s'est faite, en général, avec un sentiment de nécessité, c'est, croyons-nous, que l'ordre suivi est, en définitive, profondément rationnel. Cela, il appartient toutefois au lecteur de le vérifier, à la lecture de l'ensemble.

Diels s'en était tenu au texte et à la traduction des fragments — justifiés par un bref commentaire. Marcovich, après Bywater et Walzer, a voulu donner, pour chaque fragment, le corpus complet des témoignages, avec appareil critique. Il ne s'agissait pas de refaire son très beau travail — qui reste fondamental. Il suffit au philosophe de savoir, parmi toutes les références à un fragment, laquelle se rapproche le plus de la citation exacte, ou, à défaut, de l'allusion précise *ad verbum*. Nous proposons, pour chaque fragment, un texte critique avec un appareil allégé (car, comme le note Bollack, c.r. cité, p. 4, n. 2, il n'y a pas lieu de reproduire, dans un appareil critique, toutes les conjectures plus ou moins fondées, parfois gratuites, que l'on a pu faire), une traduction commandée par le seul souci de l'exactitude, un commentaire philologique réduit à l'indispensable, et, en revanche, un commentaire philosophique aussi développé que le permettait le projet d'ensemble de présenter la totalité des fragments dans un seul ouvrage. Ce commentaire ne constitue encore qu'un travail analytique; même si les articulations et la cohérence de la pensée d'Héraclite en ressortent nettement, il ne tient pas lieu d'un exposé synthétique du système, mais le prépare.

En achevant, je voudrais dire mon amicale reconnaissance à André Comte-Sponville et à Pierre Thillet qui ont porté à ce livre un intérêt particulier, et m'ont aidé dans la correction des épreuves.

Abréviations bibliographiques Bibliographie

Nous donnons ici, outre les « Abréviations bibliographiques », les éléments d'une bibliographie succincte. Le chercheur dispose d'une bibliographie quasi complète d'Héraclite à la date de 1984 grâce à deux ouvrages : 1) Evangelos N. ROUSSOS, *Heraklit-Bibliographie*, Darmstadt, 1971; 2) *Eraclito : Bibliografia 1970-1984 e complementi 1621-1969*, a cura di Livio ROSSETTI, Franco DE MARTINO e Pierpaolo ROSATI, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1986 (Pubblicazioni dell' Università di Perugia).

Atti Chieti = *Atti del Symposium Heracliteum 1981 di Chieti*, a cura di Livio ROSSETTI, vol. primo : *Studi*, Roma, 1983 (cf. aussi le vol. II, *La « fortuna » di Eraclito nel pensiero moderno*, Roma, 1984).

Axelos = Kostas AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, Paris, 1962 (1968).

Bailly = Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, s.d.

Barnes = Jonathan BARNES, *The Presocratic Philosophers*, London, 1982.

A. M. BATTEGAZZORE, *Gestualità e oracularità in Eraclito*, Genova, 1979.

Battistini = Yves BATTISTINI, *Trois contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle*, trad. nouv., Paris, 1955.

Bergk = Th. BERGK, *Kleinen Philologischen Schriften*, éd. R. Peppmüller, Halle, 1886.
Bernays, *Ges. Abh.* = Jacob BERNAYS, *Gesammelte Abhandlungen*, éd. H. Usener, Berlin, 1885, vol. I.

Bollack, c.r. Marcov. = Jean BOLLACK, compte rendu de l'*Heraclitus* de Marcovich, *Gnomon*, 42, 1970, p. 1-10.

Bollack-Wismann (ou B.-W.) = Jean BOLLACK et Heinz WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Paris, 1972.

Burnet = John BURNET, *Early Greek Philosophy*, London, 1892, rééd. 1908, 1920, 1930 (par W. L. Lorimer), 1945. Nous citons la trad. franç. d'Aug. Reymond, faite sur la seconde édition : *L'Aurore de la philosophie grecque*, avec Préface de J. Burnet, Paris, 1919.

Bywater (ou Byw.) = *Heracliti Ephesii reliquiae*, rec. I. BYWATER, Oxonii, 1877.
M. CAPASSO, *Epicureismo e Eraclito*, in *Atti Chieti*, p. 423-457.

A. CAPIZZI, *Eraclito e la sua leggenda*, Roma, 1979.

Chantraine = Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968 (t. I), 1980 (t. II).

- H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, 1935; New York, 1964.
- F. M. CLEVE, *The Giants of pre-sophistic Greek philosophy*, The Hague, 1965.
- G. COLLI, *La sapienza greca*, III : *Eraclito*, Milano, 1980.
- F. M. CORNFORD, *Principium sapientiae : The origins of Greek philosophical thought*, Cambridge, 1952.
- Croiset = Alfred CROISET, *Histoire de la littérature grecque*, t. II, 3^e éd., Paris, s.d.
- Chr. CRON, Zu Herakl., *Philologus*, 47, 1889, p. 209-234, 400-425, 599-616.
- K. DEICHGRÄBER, Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Heraklit, *Philologus*, 93, 1938, p. 12-30.
- K. DEICHGRÄBER, Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit, *Abhandlungen der Geistes u. sozialwissenschaftlichen Klasse der Akad. der Wissenschaften u. der Literatur in Mainz*, 1962, p. 477-553.
- Diano et Serra (ou « Diano », ou « Serra ») = Carlo DIANO e Giuseppe SERRA, *Eraclito, I Frammenti e le Testimonianze*, Testo critico e traduzione di C. Diano; Commento di C. Diano e G. Serra, Milano, 1980.
- Diels, *Herakl.*, 1901 = *Herakleitos von Ephesos*, griechisch u. deutsch, von Hermann DIELS, Berlin, 1901 (cf. aussi la 2^e éd., 1909).
- Diels, *Vors.*, 1903 = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griech. u. deutsch, von Hermann DIELS, Berlin, 1903 (*Vors.*, 1906; *Vors.*, 1912; *Vors.*, 1922, pour les rééditions de cet ouvrage).
- Diels-Kranz, *Vors.*, 1934 = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, gr. u. deutsch, von Hermann DIELS, 5. Aufl. herausgegeben von Walther KRANZ, Berlin, 1934 (vol. I).
- DK = Diels-Kranz = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, gr. u. deutsch, von H. DIELS, 6. Aufl. hrsg. v. W. KRANZ, Berlin, 1951.
- Diels, *Dox.* = Hermannus DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.
- Diels, *Encycl.* Hastings = DIELS, art. « Heraclitus », in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, éd. par J. Hastings, vol. VI, Edinburgh, 1913.
- D.L. = DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes* (éd. Long, Oxford, 1964).
- E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951. Nous citons la trad. franç. de M. Gibson, Paris, 1965.
- R. P. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II : *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949 (nous citons la réimpr. de 1983); III : *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953.
- Fränkel, *Dichtung* = Hermann FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951; 2^e éd., München, 1962 (que nous citons).
- Fränkel, *Wege u. Formen* = H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955, réimpr. 1960, 1968, p. 237-283.
- Frenkian = Aram M. FRENKIAN, *Etudes de philosophie présocratique. Héraclite d'Ephèse*, Cernauti, 1933.
- D. FURLEY and R. E. ALLEN (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, London, 1970.
- Giannantoni = G. GIANNANTONI, *I presocratici, Testimonianze e frammenti*, Bari, 1969.
- Gigante = Marcello GIGANTE, *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, Bari, 1975.
- Gigon = Olof GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935.

- Gigon, *Ursprung* = O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1945; 2^e éd., Basel-Stuttgart, 1968, p. 197-243.
- Guthrie = W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1962.
- Hamelin = Octave HAMELIN, *Les philosophes présocratiques*, éd. par F. Turlot, Strasbourg, 1978.
- HAMELIN, *Sur le « De fato »*, éd. par M. Conche, Villers-sur-Mer, 1978.
- Heidegger-Fink, *Séminaire 1966-1967* = Martin HEIDEGGER, Eugen FINK, *Heraklit*, Seminar Wintersemester 1966-1967, Frankfurt, 1970; trad. franç. de J. Launay et P. Lévy, Paris, 1973.
- M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953 (trad. franç. de G. Kahn, Paris, 1958); *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954 (« *Logos*, Herakl., fr. 50 », « *Aletheia*, H., fr. 16 »); trad. franç. d'André Préau, Paris, 1958).
- Heidel = W. A. HEIDEL, On certain fragments of the Presocratics, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 48, 1913, p. 695-716.
- Heidel, « *Περὶ Φύσεως* » = W. A. HEIDEL, *Περὶ Φύσεως*, A study of the conception of Nature among the Presocratics, *Pr. of the Am. Acad. of Arts and Sciences*, 45, 1910, p. 79-133.
- Held = Klaus HELD, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin-New York, 1980.
- W. Jaeger, *Théol.* = W. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, trad. franç. (Paris, 1966), de *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953.
- A. JEANNIÈRE, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*, Paris, 1959.
- Jones = W. H. S. JONES, *Heracleitus. On the Universe*, in *Hippocrates*, vol. IV (Loeb Class. Libr.), London-Cambridge (Mass.), 1931.
- Kahn = Charles H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, 1979.
- J. KERSCHENSTEINER, Der Bericht des Theophrast über Heraklit, *Hermes*, 83, 1955, p. 385-411.
- Kessidi = Théohar KESSIDI, *Les origines de la dialectique matérialiste (Héraclite)*, Moscou, 1973.
- Kirk = G. S. KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1970 (1^{re} éd., 1954; 2^e éd. corr., 1962).
- Kirk-Raven = G. S. KIRK and J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957.
- F. LASSALLE, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, 2 vol., Berlin, 1858.
- R. LAURENTI, *Eraclito*, Roma-Bari, 1974.
- L.S.J. = LIDDELL-SCOTT-JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968.
- Marcovich = M. MARCOVICH, *Heraclitus*, Editio maior, Merida, 1967.
- Marcovich, 1978 = Miroslav MARCOVICH (a cura di), *Eraclito. Frammenti*, Firenze, 1978.
- Marcovich, c.r. Wheelwright = M. MARCOVICH, compte rendu de l'*Heraclitus* de Wheelwright, *Am. Journal of Philology*, 83, 1962, p. 205-209.
- C. MAZZANTINI, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Torino, 1945.
- Mondolfo = notes de MONDOLFO, dans E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. IV : *Eraclito*, Firenze, 1961, réimpr. 1968.
- M.-T. = Mondolfo-Tarán = Rodolfo MONDOLFO e Leonardo TARÁN (a cura di), *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Firenze, 1972.



- Serge N. MOURAVIEV, New readings of three Heraclitean fragments (B 23, B 28, B 26), *Hermes*, 101, 1973, p. 114-128.
- Mourelatos = *The Pre-Socratics, A Collection of Critical Essays*, ed. by Alexander P. D. MOURELATOS, New York, 1974. Reproduit en particulier (p. 189-196), Natural Change in Heraclitus de KIRK (*Mind*, 60, 1951, p. 35-42) et, partiellement (p. 214-228), A Thought Pattern in Heraclitus de FRÄNKEL (*Am. J. of Philol.*, 59, 1938, p. 309-337).
- Mullach = F. W. A. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, vol. I, Paris, 1860.
- W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940; 2^e éd., 1942.
- R. B. ONIANS, *The origins of European thought*, Cambridge, 1951.
- A. PATIN, *Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems u. der Anfang seines Buch*, München, 1885.
- Patrick = G. T. W. PATRICK, *The Fragments of Heraclitus of Ephesus on Nature*, transl. from the greek text of Bywater, Baltimore, 1889.
- E. PFLEIDERER, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, Berlin, 1886.
- H. QUIRING, *Heraklit*, gr. u. deutsch, Berlin, 1959.
- Ramboux = Clémence RAMBOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, 2^e éd., Paris, 1968 (1^{re} éd., 1959).
- Reinhardt = Karl REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916; 3^e éd., Frankfurt am Main, 1977.
- Reinhardt, *Hermes* = K. REINHARDT, Heraklits Lehre vom Feuer, *Hermes*, 77, 1942, p. 1-27; Heraclitea, *ibid.*, p. 225-248 (= *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, 1960, p. 41-71 et 72-97).
- Reynolds-Wilson = L. D. REYNOLDS, N. G. WILSON, *Scribes and Scholars : A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, 1968, 1974. Nous citons la trad. franç. : *D'Homère à Erasme : La transmission des classiques grecs et latins*, éd. revue et aug., trad. par C. Bertrand, mise à jour par P. Petit-mengin, Paris, 1984.
- Rivier, Sur le rationalisme... = André RIVIER, Sur le rationalisme des premiers philosophes grecs, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1955, p. 1-15.
- E. ROHDE, *Psyche*, Tübingen, 1893; trad. franç. d'Aug. Reymond, Paris, 1928.
- Schleiermacher = Friedrich SCHLEIERMACHER, Herakleitos der Dunkle von Ephesos, *Museum der Altertums-Wissenschaft*, I, Berlin, 1807, p. 315-533 (*Sämtliche Werke*, Abt. III, Bd. 2, Berlin, 1839, p. 1-146). Cf. G. MORETTO, L'Héraclite di Schleiermacher, in *Atti Chieti*, vol. secondo, Roma, 1984, p. 77-104.
- Schuster = Paul SCHUSTER, Heraklit von Ephesus, *Acta Societatis Philol. Lipsiensis*, 3, Leipzig, 1873, p. 1-394.
- Snell = Bruno SNELL, *Heraklit. Fragmente*, gr. u. deutsch, München, 1926; 8. Aufl. 1983.
- B. SNELL, Die Sprache Heraklits, *Hermes*, 61, 1926, p. 353-381.
- B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1946; 3^e éd., 1955.
- Solovine = Maurice SOLOVINE, *Héraclite d'Ephèse : Doctrines philosophiques*, Paris, 1931.
- M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1971.

- Tannery = Paul TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, 2^e éd. par A. Diès, Paris, 1930 (1^{re} éd., 1887).
- TAPA = *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*.
- G. TEICHMÜLLER, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Gotha, 1876.
- Thillet = Pierre THILLET, *Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*, Paris, 1984.
- W. J. VERDENIUS, Notes on the Presocratics, *Mnemosyne*, 1947, p. 271-284.
- J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962; 4^e éd., 1981; *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965; rééd. augm. 1971; *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs* (en coll. avec M. Detienne), Paris, 1974; rééd. 1978.
- Vlastos, On Heraclitus = Gregory VLASTOS, On Heraclitus, *Am. Journal of Philology*, 76, 1955, p. 337-368 (repris en partie dans Furley and Allen, p. 413-429).
- Vuia = Octavian VUIA, *Remontée aux sources de la pensée occidentale. Héraclite. Parménide. Anaxagore*, Paris, 1961.
- Walzer = Ricardus WALZER, *Eraclito. Raccolta dei frammenti e trad. italiana*, Firenze, 1939; réimpr. Hildesheim, 1964.
- E. WEERTS, *Heraklit und Herakliteer* (Klassisch-Philologische Studien, Heft 7), Berlin, 1926.
- West = M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971.
- Wheelwright = Philip WHEELWRIGHT, *Heraclitus*, Princeton, 1959.
- H. WIESE, *Heraklit bei Klemens von Alexandrien*, Diss. Kiel, 1963.
- U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vol., Berlin, 1931 et 1932; 3^e éd., Darmstadt, 1959.
- Winterhalder = Ludwig WINTERHALDER, *Das Wort Heraklits*, Zürich u. Stuttgart, 1962.
- Zeller = Eduard ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen u. Leipzig, 1844; 4^e éd., 1876. Nous citons la trad. franç. de la Première Partie, t. II, par Emile Boutroux, Paris, 1882.
- Zeller-Nestle = E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, I, 2, 6^e éd., par W. NESTLE, Leipzig, 1919-1920.
- Zeller : voir aussi Mondolfo.
- A. N. ZOUMPOS, *Herakleitos von Ephesos als Staatsmann u. Gesetzgeber*, Athens, 1956.

Table de concordance

<i>Diels-Kranz</i>	<i>Cette édition</i>	<i>Diels-Kranz</i>	<i>Cette édition</i>	<i>Diels-Kranz</i>	<i>Cette édition</i>
A 1 § 9	89	B 24	31	B 52	130
6 a	135	25	32	53	129
19 a	52	26	104	54	126
19 b	53	27	105	55	74
23	76	28	56	56	28
B 1	2	29	30	57	25
2	7	30	80	58	115
3	23	31	82	59	117
4	98	32	65	60	118
5	44	33	59	61	120
6	88	34	3	62	106
7	78	35	24	63	34
8	116	36	94	64	87
9	123	37	122	65	83
10	127	38	27	66	86
11	91	39	36	67	109
12	132	40	21	67 a	93
13	121	41	64	68	46
14 a	43	42	29	69	45
14 b	42	43	48	70	15
15	41	44	58	71	13
16	70	45	102	72	10
17	5	46	062	73	11
18	66	47	68	74	14
19	4	48	124	75	12
20	33	49	38	76	85
21	103	49 a	133	77 a	95
22	22	50	1	78	17
23	112	51	125	79	16

TABLE DE CONCORDANCE

<i>Diels-Kranz</i>	<i>Cette édition</i>	<i>Diels-Kranz</i>	<i>Cette édition</i>	<i>Diels-Kranz</i>	<i>Cette édition</i>
B 80	128	B 101	61	B 122	67
81	55	101 a	77	123	69
82	20	102	111	124	79
83	19	103	119	125	131
84 a	84	104	35	125 a	037
84 b	114	105	028	126	108
85	100	106	110	126 a	54
86	72	107	75	127	0045
87	73	108	63	128	045
88	107	109 = 95	71	129	26
89	9	110	47	130	098
90	81	111	113	131	cf. ad 062
91	134	112	62	132	032
92	40	113	6	133	063
93	39	114	57	134	026
94	49	115	101	135	0097
95	71	116	60	136	033
96	92	117	96	137	0130
97	8	118	97	138	097
98	99	119	18	...	136
99	90	120	50		
100	51	121	37		

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 1 (p. 241 Wendland) :

οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

λόγου Bernays (*Ges. Abh.*, I, p. 80) omnium consensu : δόγματος cod. ἐν Miller : ἐν cod. εἶναι Miller, acc. Bywater, Diels : εἰδέναι cod.

Il est sage que ceux qui ont écouté, non moi, mais le discours, conviennent que tout est un.

εἶναι : Lewis Campbell (*The Academy*, 1877, p. 516) félicitait Bywater d'avoir accepté la correction de Miller : « We have nothing but commendation... for the treatment of fr. I, where εἶναι is read with the Oxford editor of the *Philosophumena*, instead of εἰδέναι with the MS., which Bernays supported at some length in 1869. For the expression ἐν πάντα εἰδέναι, though it might be interpreted from fr. XXVI, XXVII [B 66 ; B 16], is too subjective for an early Greek philosopher, while the objections formerly urged against εἶναι assume a precision of technical expression which belongs to the later controversial period. »

1 / Qu'est-ce que le *logos*? On peut en donner une interprétation ontologique : le « logos », ici, serait la raison réelle indépendamment de l'homme, immanente à toutes choses, les gouvernant, les unifiant : ce serait la raison cosmique. Mais comment dire, en ce cas, que l'on « écoute » le *logos*? Il faudrait, comme l'ont reconnu Kirk (p. 67) et Marcovich (p. 114), personnifier le Logos, ou entendre le mot ἀκούειν métaphoriquement : solutions désespérées — et qui ne s'imposent pas. Le *logos* est le discours¹. Il peut et doit être écouté. C'est donc le discours

1. « Che λόγος non possa essere preso in altro significato che di "discorso", è provato dal fatto che viene "udito" » (Diano, p. 90). Cf. West, p. 124 s. : « No "Logos-doctrine" in Heraclitus » ; Robinson, in *Atti Chieti*, p. 65-72 : « Esiste una dottrina del *logos* in Eraclito? ». Dans le fragment B 31, « logos » doit, il est vrai, être traduit par « rapport » ou « proportion », mais parce qu'il est précisé que le

d'Héraclite. Mais l'écouter comme *logos* signifie ne pas l'écouter comme venant simplement d'Héraclite. Dans ce cas, il n'exprimerait que les opinions d'Héraclite. Ce serait le langage de l'opinion et du désir, le langage humain habituel, un langage particulier parmi d'autres. Le discours (d'Héraclite), non écouté comme tel, renvoie à Héraclite. Comme *logos*, il ne renvoie qu'à lui-même. Ce que dit le langage particulier, cela s'explique par des causes. Mais le Discours n'a pas d'extérieur. Il n'a pas de cause. Il est libre. Il développe des raisons qui renvoient à d'autres raisons et finalement referment le cercle.

L'écoute du discours héraclitéen, comme discours, suppose que l'on fasse abstraction des deux pôles de la subjectivité, la sienne et celle d'Héraclite, pour se tenir dans la liberté, qui est *liberté à l'égard de la subjectivité*. Le langage particulier, langage d'une subjectivité (individuelle ou collective), est entendu comme tel par une autre subjectivité. C'est parce que je ne fais pas moi-même abstraction de mes opinions et de mes désirs que je perçois le langage d'Héraclite comme celui de l'opinion et du désir. Pour l'écouter comme *logos*, il faut que j'aie libéré le *logos* en moi, comme faculté d'écoute.

2 / Que dit le *logos* — le discours philosophique ? Que *tout est un*. Il y a intérêt à tenir compte de la façon dont Hippolyte, le citateur, comprend cela, et, pour ce faire, à replacer la citation dans son contexte² :

« Selon Héraclite, le tout (τὸ πᾶν) est divisible indivisible, engendré inengendré, mortel immortel, *logos*³ temps (αἰών), père fils, dieu justice :

discours porte sur la mesure de la mer. La mer (issue de terre) est « mesurée selon le même discours » : c'est-à-dire que l'on dit la même chose quant à sa mesure ; or ce qui la mesure est son rapport au feu (cf. B 90), son équivalent-feu.

2. Serge N. Mouraviev observe (Heraclitus B 31 b DK : An improved reading?, *Phronesis*, 22, 1977, p. 1) que les éditeurs et commentateurs n'ont pas toujours suffisamment tenu compte de la façon dont les fragments étaient compris par les citateurs. Lui-même tente d'établir en toute rigueur le texte des fragments tel qu'il doit être lu si l'on se fie à la compréhension que les citateurs en ont eue (la méthode n'est, bien sûr, applicable que s'il y a un contexte). Naturellement, on peut toujours se demander si le fragment ainsi établi n'a pas été précisément modifié de la sorte par le citateur en fonction de la compréhension qu'il en a eue.

3. Sans doute s'agit-il ici de ce qu'Hippolyte appelle le Λόγος ἐνδιάθετος, intérieur et immanent à Dieu, et qui participe de l'éternité divine. Le Logos d'Hippolyte n'est pas celui de l'orthodoxie postérieure. Mais, de toute façon, « there is not a scrap of evidence to justify us in ascribing to the Ephesian any "Logos-doctrine", in the Jewish or Christian sense, or even anything that can be historically connected with it » (J. Burnet, Diels's *Herakleitos*, *The Classical Review*, 15, 1901, p. 423).

Si l'on a écouté non moi mais le discours, dit-il, il est sage de convenir que tout est un. »

Le tout est dit être à la fois les contraires selon Héraclite. Les oppositions qui ici décrivent le tout ne sont pas toutes héraclitéennes. Certaines renvoient aux hérésies des premiers siècles⁴ : l'opposition « père fils » à l'hérésie de Noët, l'opposition « dieu justice » probablement à l'antithèse gnostique, spécialement marcionite, entre le Dieu juste de l'Ancien Testament et le Dieu bon et miséricordieux de l'Evangile⁵. Mais, en tout état de cause, il ressort du contexte de B 50 que le ἐν πάντα εἶναι d'Héraclite signifie, selon la lecture d'Hippolyte, l'unité des contraires — ou, si l'on veut, des opposés. « Toutes choses sont unes » : à savoir même les plus opposées (avec toutefois une exception que nous allons voir). Plus loin (IX, 10), Hippolyte nous dit que sont une seule et même chose : le visible et l'invisible, le jour et la nuit, le bien et le mal, le pur et l'impur, le droit et le courbe, etc. Bref, et en résumé, « tout est composé de contraires » (τάναντία ἅπαντα) selon Héraclite (IX, 10, 8).

La lecture d'Hippolyte donne un très bon sens, et on ne voit pas de raison de la contester. Il faut toutefois remarquer :

a) Que le terme ἐναντίος, contraire, s'il se trouve déjà chez Homère, avant de se trouver bientôt chez les tragiques (cf., par exemple, Sophocle, *Antig.*, 667 : δίκαια καὶ τάναντία, « les choses justes et leurs contraires »), les historiens, etc., n'est pas chez Héraclite, au moins dans les fragments conservés. Il dit : « Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim... » (B 67), « Le chemin montant descendant : un et le même » (B 60), etc. Il ne parle pas de l'unité, ou identité, ou indissociabilité, des contraires en général, ni même de « contraires ».

b) Que les opposés mentionnés par Hippolyte, et qu'il appelle « contraires », ne sont pas tous des contraires au sens d'Aristote (ainsi « père » et « fils » sont des relatifs). Et quant aux paires d'opposés que l'on trouve dans l'ensemble des fragments d'Héraclite, si la plupart sont des contraires au sens aristotélicien (comme le veut Aristote, *Catég.*, 11 b 35, on dit que l'un est le « contraire » de l'autre : la guerre

4. Rappelons que l'intention d'Hippolyte était de faire voir, à la base de toutes les hérésies, un fond païen (X, 32). C'est ainsi que Noët, qui soutenait l'identité du Père et du Fils, s'inspirait, selon lui, de l'identité héraclitéenne des contraires (Noët était originaire d'Ephèse, comme Héraclite, et une telle filiation n'est d'ailleurs pas impossible).

5. Wendland, *Hippolytus*, III, p. 241.

de la paix, la satiété de la faim, l'immortel du mortel, etc.), il y a aussi des relatifs (« maître » et « esclave »⁶, B 53), et des contradictoires, au moins apparents (écouter - ne pas écouter, B 1, vouloir - ne pas vouloir, B 32, être présent - être absent, B 34, entrer - ne pas entrer, B 49 a : comme, chez Aristote, « être assis - ne pas être assis », *Catég.*, 10, 12 b 16).

c) Cela étant, il y a à se demander si Héraclite admet l'unité et l'identité des opposés dans le cas des contradictoires. Les relatifs sont nécessairement pensés en un, puisque chacun se dit de l'autre (l'esclave est l'esclave *du* maître). L'unité et l'identité des contraires sont la thèse constante d'Héraclite : « Le jour et la nuit sont un » (B 57), « Le chemin <de la vis>, droit et courbe, est un et le même » (B 59), etc. Mais qu'en est-il des contradictoires ?

C'est ici qu'il faut distinguer entre contradictoires vrais et « contradictoires » faux et apparents. C'est ainsi que la « contradiction » du fragment B 32 n'est pas une vraie contradiction. « L'un, le sage, *ne veut pas et veut* être appelé seulement du nom de Zeus » : oui, selon le point de vue auquel on se place. L'un, le sage, qui n'est pas l'un exclusif, unilatéral, mais l'un concret, l'un qui unifie, qui unifie en particulier la vie et son contraire la mort, ne veut pas être appelé *seulement* du nom de Zeus, car ce nom (Ζηνός) signifie *seulement* la vie (ζῆν). Cependant, il veut être appelé seulement du nom de Zeus, si l'on entend par « Zeus » non pas celui qui s'oppose purement et simplement à Hadès, mais un Zeus nouveau, un avec Hadès, et qui réalise sa fin, la vie, par le moyen d'Hadès, la mort, un Zeus cosmique, symbole du caractère éternel de la vie périssable. La contradiction « vouloir - ne pas vouloir » n'est pas une vraie contradiction, car le mot « Zeus » est pris en deux sens différents. Or on montrerait aisément qu'il en va de même dans tous les cas d'oppositions apparemment contradictoires chez Héraclite : « être présent - être absent » (ceux qui sont « présents », en un autre sens sont « absents » : ils sont présents à *leur* monde, corrélat de leur approche particulière, mais absents au monde, celui qui est « le même pour tous », B 30), « entrer - ne pas entrer » (nous entrons dans « le même fleuve » parce qu'il est pour nous le même ; nous n'y entrons pas parce qu'il n'est pas le même en réalité), etc.

6. Le mot « maître », il est vrai, n'est pas prononcé.

L'unité héraclitéenne des contraires n'est jamais l'unité des contradictoires, car ceux-ci sont, comme tels, *exclusifs de l'unité*. Or cela même semble contredire le ἐν πάντα εἶναι : *tout* n'est pas un, puisque les contradictoires vrais ne sont pas uns et identiques. Comment interpréter cela ? Aristote peut nous y aider. Rappelons ce qu'est l'opposition de contradiction chez Aristote. Elle est, primitivement, celle de deux jugements : *il est assis - il n'est pas assis*. Ce n'est que par dérivation qu'elle est celle de deux termes — qui sont d'abord des infinitifs, *être assis - ne pas être assis* (*Catég.*, *loc. cit.*). Et les termes opposés contradictoirement le sont comme l'affirmation et la négation (*ibid.*, 11 b 20). De sorte que, alors que les autres opposés ne peuvent être vrais ou faux, l'opposition contradictoire a pour caractère propre de séparer le vrai du faux. *Vouloir - ne pas vouloir, être présent - être absent, entrer - ne pas entrer* : les termes qui s'opposent sont des verbes, et l'opposition peut se ramener à celle de l'affirmation et de la négation, du vrai et du faux. Ainsi s'explique qu'Héraclite en fasse de fausses oppositions, purement apparentes, faussement contradictoires : il n'entend pas affirmer que les opposés « sont uns » lorsque leur opposition revient à celle du vrai et du faux.

ἐν πάντα εἶναι : tout est un. Il y a une exception : le vrai n'est pas un avec le faux. Et c'est là une condition du discours lui-même : « il est *vrai* que tout est un » - « il est *faux* que tout est un », s'excluent. Il faut choisir l'un ou l'autre. Héraclite dit : « tout est un et non-un » (car si les contraires sont uns, ils n'en sont pas moins des contraires). Il ne dit pas : il est vrai *et en même temps faux* que « tout est un ».

Tout est un. Cependant le discours vrai n'est pas un avec son contradictoire. Que conclure sinon que le discours vrai, le *logos*, ne fait pas partie du *tout* : il est hors du tout, justement pour pouvoir dire, dévoiler le tout. Les choses réelles sont toutes gouvernées et unies par la loi de l'unité des contraires. De ces choses réelles, le discours vrai, qui n'est pas un avec son opposé, ne fait pas partie — non qu'il soit irréel, mais, pour lui, « être » signifie seulement être *vrai*.

3 / ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν : *Il est sage que ceux qui ont écouté conviennent...* Ὁμολογεῖν : parler d'accord avec. Il s'agit sans doute de l'accord des écoutants entre eux (ils ne parlent plus des langages discordants, disent tous la même chose) et avec celui qui a parlé,

7. Cf. Hamelin, *Le système d'Aristote*, 3^e éd., p. 140.

mais avant tout de l'accord de leur logos (λόγος) avec le Logos (le discours vrai) : ils disent ce que dit le Discours. Les langages particuliers se taisent, laissant place au discours universel. Les subjectivités s'effacent et les individualités disparaissent dans l'élément commun du vrai.

Pourquoi est-il « sage » d'ὁμολογεῖν ? Le mot σοφόν se retrouve au fragment B 108 : σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον, « la sagesse est séparée de tout » — « la sagesse », plus précisément la sagesse-savoir, la science suprême, celle que recèle le logos, le discours vrai. Or il ne s'agit pas, dans ce fragment-ci, B 50, de la sagesse en elle-même : simplement il est « sage », si l'on a écouté le logos, de parler en accord avec lui, de conformer son discours au Discours. Ce Discours est la Sagesse : il est sage de parler en accord avec la Sagesse. Entendons qu'il n'y a pas de sagesse particulière ou privée, pas même une sagesse de l'homme, car la sagesse que recueille le logos est indépendante de l'homme. A travers ce qui paraît aller de soi (qu'il soit « sage » de parler et d'être à l'unisson de la Sagesse), il s'agit du refus de toute sagesse humaniste, de l'exigence adressée à l'homme d'avoir à convenir qu'il n'y a qu'une Sagesse, celle de la nature (cf. ad B 123 ; B 114), un ordre, l'ordre naturel, et donc d'avoir à se plier à une sagesse qui est déjà là. L'homme dissocie les contraires (cf. ad B 1), brise ce que la nature unit ; mais l'homme, à son tour, doit être brisé.

Héraclite s'adresse à des humains, à ceux qui ont écouté et compris, qui donc doivent convenir que « tout est un », et qui pourtant ont peut-être une immense réticence à l'admettre. Car ce qui leur est demandé est l'affirmation de l'unité et de l'indissociabilité de tout ce que, d'habitude, on oppose, et, par voie de conséquence, la réconciliation avec ce que, habituellement et très *humainement*, on refuse d'accepter, que l'on rejette comme ne devant pas être, comme n'ayant pas droit essentiellement à l'existence, donc comme non lié essentiellement à son opposé : le mal, la guerre, l'injustice, la maladie, le besoin, la mort, bref le négatif. Car « dire en accord que tout est un », c'est dire que le négatif est un avec le positif, et que tout ce qui est au monde — au moins tout ce qui y est sans blesser la nature (sans contredire à ses lois) — y est de droit (ce qui n'implique aucune acceptation de l'excès et de la démesure, car il n'y a ni excès ni démesure dans la nature — cf. B 94). Ainsi la sagesse-science oblige à une sagesse-attitude et à une sagesse-comportement, sagesse non humanistes, car, par elles, l'homme se renonce lui-même en tant que négateur de la nature.

2 (1)

SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, VII, 132 (p. 32-33 Mutschmann) :

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασιν πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὖδοντες ἐπιλανθάνονται.

τοῦ δὲ Hippol. : om. Sextus αἰεὶ Hippol. : αἰεὶ Clem. (*Str.*, V, 111, 7) : om. Sextus πάντων Hippol. : om. Sextus καὶ ante ἐπέων Hippol. : om. Sextus τοιούτων Hippol. : τοιούτων Sextus

De ce discours, qui est toujours vrai, les hommes restent sans intelligence, avant de l'écouter comme du jour qu'ils l'ont écouté. Car, bien que tout arrive conformément à ce discours, c'est à des inexperts qu'ils ressemblent s'essayant à des paroles et à des actes tels que moi je les expose, divisant chaque chose selon sa nature et expliquant comment elle est. Quant aux autres hommes, ce qu'ils font éveillés leur échappe, tout comme leur échappe ce qu'ils oublient en dormant.

Ce fragment, la plus longue citation qui nous reste d'Héraclite, se trouvait « au commencement » de son livre. Aristote et Sextus nous donnent cette précision avant de le citer (Aristote seulement jusqu'à γίγνονται) : ἐν τῇ ἀρχῇ, dit Aristote (*Rhét.*, III, 5, 1407 b 16), ἐναρχόμενος, dit Sextus. Qu'il soit « au commencement » n'implique pas que les premiers mots du fragment soient les premiers mots du livre, mais ne laisse guère la place, au tout début, avant ce texte même, que pour une brève formule, ou, au mieux, pour un ou deux courts fragments.

Le propos est cité en son entier seulement par Sextus. Hippolyte

(IX, 9, 3, p. 241 Wendland) le cite jusqu'à φράζων ὅπως ἔχει. Son texte n'est pas exempt d'erreurs, mais permet de rétablir plusieurs mots omis par Sextus : τοῦ (article), puisque le démonstratif τοῦδε s'emploie avec l'article; ἀεὶ authentifié par Aristote : « C'est un travail de ponctuer les phrases d'Héraclite parce qu'on ne voit pas clairement à quel membre, le suivant ou le précédent, tel mot appartient; il dit, par exemple, au commencement de son ouvrage : "De ce discours qui est vrai ἀεὶ, les hommes restent sans intelligence" — on ne voit pas clairement à quel membre la ponctuation doit rattacher *toujours* » (*loc. cit.*); πάντων, sinon γινομένων serait sans sujet; καὶ devant ἐπέων καὶ ἔργων : *à la fois* paroles et actes.

Le rétablissement de δὲ (mais), particule de liaison marquant l'opposition, n'a pas fait l'unanimité. Elle est retenue par Diels, Kirk, Marcovich, avec raison, semble-t-il, car on comprend, chez Aristote et Sextus, par le contexte qui ne l'appelait pas, qu'ils l'aient supprimée, alors qu'on ne comprend pas pourquoi Hippolyte — seul à l'attester — l'aurait ajoutée, dès lors qu'elle n'est pas chez lui exigée par le contexte. La particule δὲ une fois rétablie, reste à en rendre compte. Selon Zeller (p. 104, n. 1), « on n'est pas forcé de rapporter ce δὲ à autre chose qu'au titre de l'ouvrage, lequel pouvait déjà contenir les termes λόγος περὶ φύσεως ». Pour d'autres¹, le fragment 1 aurait pu être précédé par les mots suivants : « Héraclite, fils de Blosson, originaire d'Ephèse, dit ce qui suit (τάδε λέγει)... » — τοῦ δὲ λόγου se référerait à λέγει. On a fait valoir que δέ, qui n'est, semble-t-il, qu'« un abrégement phonétique ancien de δὴ ["certes"] » (Chantraine, *s.v.*), n'a pas toujours le sens d'une particule marquant l'opposition². Il semble toutefois qu'en l'occurrence le mot ait bien une valeur oppositive, sinon Aristote et Clément n'auraient eu aucune raison de le supprimer. On ne peut à la fois rétablir δὲ en faisant valoir le rapport au contexte, et ensuite interpréter δὲ comme n'impliquant aucun rapport au contexte. S'il en est ainsi, un petit nombre de mots devaient précéder, dans l'ouvrage d'Héraclite, le fragment 1. Peut-on s'en tenir à réduire ce « petit nombre de mots » au titre de l'ouvrage ou à une formule conventionnelle? Certains font valoir qu'Héraclite ne pouvait commencer à parler du *logos* sans avoir brièvement expliqué ce qu'est pour lui le *logos*. C'est

1. Cf. Verdenius, Notes on the Presocratics, *Mnemosyne*, 13, 1947, p. 272.

2. Verdenius, *ibid.*, p. 274-275.

ainsi que Frenkian (p. 15), pour qui le *logos* est la « loi du devenir », propose : « <Héraclite, fils de Blosson, originaire d'Ephèse, écrit ce livre pour apprendre aux hommes la loi du devenir (*logos*) en conformité avec laquelle arrivent toutes choses>. Or l'éternité de cette loi n'est pas comprise par les hommes, etc. » Mais d'abord : où est l'« explication »? *Logos*, pour un Grec, signifie « discours », non « loi du devenir ». Comment, entendant « logos », saura-t-il qu'il faut comprendre « loi du devenir »? En second lieu : on présuppose que « logos » est à expliquer, c'est-à-dire que « logos » ne signifie pas « discours ». Or le mot *logos*, se trouvant au début du livre, ne saurait, semble-t-il, être pris en un sens *particulier*, requérant une explication. En ce cas, « logos » devrait être expliqué par d'autres mots — « loi du devenir », « formule des choses », « raison immanente »... —, qui devraient, à leur tour, être expliqués. Comment comprendre alors que le fragment B 1 soit au début du livre? Il devrait plutôt se trouver à la fin. Concluons que le mot « logos » est pris au sens de *discours en prose*, qu'il a immédiatement pour un Grec — de même qu'au début des traités d'Hécatee, d'Ion de Chio ou de Diogène d'Apollonie³. Quant aux mots qui précédaient le fragment 1, était-ce le titre de l'ouvrage? une formule conventionnelle? un ou deux courts fragments (le fr. B 50 peut-être⁴)? La question reste ouverte.

Le discours d'Héraclite sera, certes, bien différent des discours communs, tels que ceux que vise Hécatee (fr. 1 Jacoby), ou celui d'Hécatee lui-même, ou que ces *logoi* dont Héraclite parle avec quelque condescendance comme étant parvenus jusqu'à lui (B 108). Quant à ce qu'il dit, c'est un Discours *du Tout* (cf. πάντα, B 50; 64; 66; 80; 90; 102; πάντων, B 1; 53; πάντα διὰ πάντων, B 41), et de lui-même comme séparé du Tout (cf. B 108 et *ad* B 50). Quant à la façon dont il le dit, notons, par exemple, que les couples de contraires y sont introduits sans conjonction de coordination (sans καὶ), cela contrairement à l'habitude de la

3. Hécatee (fr. 1 Jacoby) : « Je vais écrire ce qui me semble être la vérité. Les *logoi* des Grecs sont en effet, à mon avis, trop divers et trop peu sérieux »; Ion de Chio (36 B 1) : « Le commencement de mon discours (*logos*) est : toutes choses sont trois... »; Diogène d'Apollonie (64 B 1) : « Au début de tout discours (*logos*), il me semble nécessaire de partir d'un principe incontesté... »

4. Opinion de Bywater, d'Alois Patin, de Chr. Cron, etc. Frenkian, p. 10 s. Le fragment 50, il faut le noter, vient en tête des 19 fragments cités par Hippolyte, suivi par le fragment B 51, et, immédiatement après, par le fragment B 1.

langue grecque (Frenkian, p. 13) : « Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim... » (B 67), « Chemin montant descendant (ἄνω κάτω) : un et le même » (B 60), etc. S'appuyant sur cette considération, on a pu soutenir que le passage qui précède B 50 dans Hippolyte, et où la conjonction καὶ est absente : « Selon Héraclite, le tout est divisible indivisible, engendré inengendré, mortel immortel, *logos* temps, père fils... », que ce passage était d'Héraclite lui-même. Curieusement, c'est la même raison qui conduirait à supprimer καὶ dans χρησμοσύνη καὶ κόρον, « Besoin et satiété » (B 65), qui conduit à l'y laisser, dès lors que le citateur est Hippolyte (le καὶ est d'ailleurs confirmé par Philon, *Leg. Alleg.*, III, 7). Comme le Discours dit que toute chose, tout aspect des choses, est un avec son opposé, affirme l'unité des opposés, ou du moins des contraires, on peut se demander s'il n'y a pas ici, de la part d'Héraclite, une intention d'imiter, dans la forme de son discours, la structure de la réalité, une intention d'isomorphisme entre le discours et la réalité.

Le discours d'Héraclite, si différent soit-il de tout autre discours, n'en est pas moins discours. Hécatee de Milet, Ion de Chio, Diogène d'Apollonie et d'autres tiennent des « discours ». Or, qu'entendent-ils par là ? Cela est simple : ceux qui tiennent ce qu'ils appellent un « discours » annoncent qu'ils vont exposer la *vérité*. « Je vais écrire ici ce qui me semble être la vérité (ἀληθεία, les choses vraies)... », dit Hécatee; ainsi les autres. Le propre du *logos* est d'être une exposition de la vérité. Or, même si tout passe et si rien ne demeure (cf. *ad A 6*), dès lors que cela est *vrai*, cette vérité, elle, ne passe pas : la vérité est *éternelle*. C'est là la première chose que nous dit Héraclite au début de ce fragment 1 : τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ..., *De ce discours qui est toujours vrai...* Comme l'avait fait Hippolyte, pour qui Héraclite affirme « que le *logos* est *toujours* le tout » (ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν ἀεὶ τὸ πᾶν, IX, 9, 3), nous rattachons ἀεὶ à ἐόντος, avec Zeller, Diels, Burnet, Walzer, Guthrie (p. 424), West, Diano, notamment. ἀεὶ se rapporte à ce qui précède. C'est le *logos* qui est dit ἐὼν ἀεὶ. Tannery (p. 198), Reinhardt (*Parm.*, p. 218), Snell, Kirk, Marcovich, Bollack-Wismann, entre autres, rattachent au contraire ἀεὶ à ἀξύνετοι. En ce cas, nous devrions traduire : « De ce discours, qui est (ou : qui est vrai), les hommes restent toujours sans intelligence », ou (si l'on fait de τοῦδ' un adjectif démonstratif) : « Du discours qui est celui-ci, les hommes restent toujours sans intelligence. » Des raisons grammaticales sont

données de part et d'autre. Nous n'y insisterons pas⁵ : des raisons grammaticales, en un sens ou en l'autre, ne sauraient être décisives — sinon on ne comprendrait pas l'hésitation d'Aristote. Que ἀεὶ se rapporte à ἐόντος, c'est là une solution imposée non par la grammaire, mais par le sens. a) Les hommes, nous est-il dit, sont « sans intelligence » du *logos* « avant de l'écouter ». Ainsi, il n'aurait pas été, en principe, impossible qu'ils en eussent l'intelligence avant qu'Héraclite ne la leur révélât. C'est donc que, par « *logos* », il ne faut pas entendre simplement le discours d'Héraclite, mais la vérité même que ce discours recèle pour la rendre manifeste, et qui était déjà là avant, qui est *vérité* depuis toujours. Le *logos* est le Discours toujours vrai, le Discours même de la vérité. On doit comprendre : « Du discours, celui-ci, qui est le discours même de la vérité... » b) Si les hommes étaient *toujours* « sans intelligence » du *logos*, avant de l'écouter comme indéfiniment après, il est clair que l'entreprise même d'Héraclite, d'exprimer et de révéler la vérité à des auditeurs et lecteurs qui ne peuvent être que des hommes, n'aurait pas de sens. Héraclite n'a donc pas pu vouloir dire cela. Il n'a pas pu vouloir dire que les hommes restent *toujours* hors d'intelligence de ce qu'il a dit⁶. Il n'y a pas de fatalité de l'inintelligence du discours philosophique, cela parce que « Penser est commun à tous » (B 113).

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ : « De ce discours qui *est toujours* » — qui « est toujours », c'est-à-dire « qui est *toujours vrai* », car « être », pour un discours, c'est être *vrai*. Burnet (p. 148, n. 4) note du reste qu'« en ionien, ἐὼν signifie “vrai” quand il est joint à des mots tels

5. Marcovich (qui choisit ἀεὶ donné par Clément), par exemple, donne les arguments suivants : a) ἀεὶ = καὶ + καὶ est une forme archaïque; cf. Hérod., IV, 48, 2 : « L'Istros... coule toujours (ἀεὶ) égal à lui-même, et (καὶ) l'été, et (καὶ) l'hiver. » On ne s'explique pas qu'Aristote n'ait pas vu cela. b) La prose d'Héraclite est une prose rythmée. Marcovich relève plusieurs exemples d'allitérations dans les fragments; ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἀνθρώποι en comporte une (a- a- g- a-), à la condition de rattacher ἀεὶ à ἀξύνετοι. Est-ce décisif ? Ce ne le fut pas pour Aristote. c) ἐόντος ἀεὶ semble une *lectio facillior*, influencée par la formule épique ἀλὲν ἐόντες (*Iliade*, I, 290) : telle est la lecture d'Hippolyte et de Clément (celui-ci coupe après ἀεὶ). Mais pourquoi Héraclite n'aurait-il pas été lui-même influencé par ladite formule épique ?

6. C'est pourquoi nous ne pouvons non plus admettre que ἀεὶ se rapporte à la fois au mot qui le précède et au mot qui le suit (cf. Kahn, p. 29, qui traduit : « Although this account holds forever, men ever fail to comprehend... »).

que λόγος »⁷. Héraclite commence donc ainsi — en paraphrasant : « De ce discours (celui que je tiens), qui est d'une vérité inébranlable, ce qui veut dire qu'il est vrai depuis toujours et le sera toujours... » Héraclite n'est pas l'inventeur de la vérité; il ne fait que la révéler, l'arracher à la méconnaissance où elle a été tenue jusqu'à ce jour — jusqu'au jour d'Héraclite.

Ce qui est affirmé est l'être du discours comme *être vrai*. Cela n'implique aucune autre affirmation de l'être. Le discours pourra ou (pour laisser de côté la question de l'authenticité) *pourrait* dire : que « nous sommes et ne sommes pas » (B 49 a), ce qui n'est pas simplement affirmer l'être, mais l'affirmer et le nier; que « les choses qui sont [les prétendus "étants"] se meuvent toutes et que rien ne demeure » (Pl., *Cratyle*, 401 d). Il pourrait même dire qu'« il n'y a rien » : ne savons-nous pas, par Diogène Laërce, qu'« étant jeune, Héraclite avait l'habitude de dire que rien n'est (μηδὲν εἶναι) » (IX, 5)⁸. La vérité définit, constitue l'être du discours. Mais elle n'implique pas l'être de ce dont on parle et sur quoi porte le discours. Selon les Parménidiens, dont Platon, il y a une corrélation entre la connaissance et son objet. On ne connaît vraiment que ce qui est vraiment. La séparation héraclitéenne entre le Discours de la vérité, d'une part, et, d'autre part, la totalité des choses, signifie qu'Héraclite n'admet pas une telle corrélation. Le couple platonicien ἀλήθεια τε καὶ τὸ ὄν est d'ores et déjà dissocié par Héraclite. Pour Héraclite, le discours vrai est toujours vrai et toujours le même. Mais aucun « être » n'est toujours, ni ne reste le même. La vérité est éternelle. Héraclite dissout toutes choses dans le devenir (cf. *ad* B 49 a; 12; 91; A 6), sauf la vérité même — sauf l'affirmation de ce devenir universel. C'est pourquoi il sépare la vérité du

7. Cf. Hérodote, I, 95 : ἀλλὰ τὸν ἔόντα λέγειν λόγον, « mais dire la vérité » (litt. « mais dire un discours, celui qui est vrai »).

8. Long, Hicks, Gigante préfèrent, comme Diels, la leçon εἰδέναι. Mais εἶναι est donné par les manuscrits les meilleurs et les plus anciens (BFP). — Le pyrrhonisme, croyons-nous, est une philosophie du rien (cf. *Pyrrhon ou l'apparence*, Ed. de Mégare, 1973; notre interprétation a été substantiellement acceptée par G. Reale, *Storia della filosofia antica*, III, 1976, p. 465 s., et par F. Decleva Caizzi, *Pirrone, Testimonianze*, Bibliopolis, 1981). Or le plus grand des Pyrrhoniens de stricte obédience, Enésidème, voyait dans l'orientation sceptique « une voie menant à la philosophie d'Héraclite » (Sextus Emp., *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 210). On peut se demander si le premier à cheminer dans cette voie n'avait pas été Héraclite lui-même.

sujet connaissant. Elle a précédé depuis toujours l'individu Héraclite. Elle n'a rien de subjectif. Au contraire, la subjectivité est un obstacle à la saisie de la vérité. Sans doute est-elle saisie par l'intelligence (νόος), mais par l'intelligence transsubjective. Bref, Héraclite ne fait pas de la vérité une catégorie (pour autant que cette notion implique, en quelque façon, un référentiel subjectif)⁹, et pourtant il la dissocie d'avec l'être — parce qu'il fait de l'« être » une catégorie, sujette à caution, de l'ontologie commune.

Reste la question de Platon : comment connaître ce qui ne garde pas son identité, ce qui n'est jamais le même? Comment y aurait-il une connaissance stable de ce qui est instable (cf. *Cratyle*, 440 a)? Pour Héraclite, on peut connaître ce qui change, ce qui devient autre et différent, si du moins il y a une *loi* du changement. Il y a donc bien, corrélativement à la stabilité du discours vrai, une stabilité de l'objet du discours : toutefois, ce n'est pas la stabilité d'un être mais d'une *loi* (le θεῖος νόμος du fr. B 114). Le discours vrai de la philosophie nous révèle non des êtres et des essences — fantômes réifiés par le discours commun —, mais la loi et les lois universelles du devenir et du périr.

De ce discours, qui est toujours vrai, les hommes restent (γίνονται) sans intelligence, avant de l'écouter comme du jour (τὸ πρῶτον) qu'ils l'ont écouté. Γίγνομαι implique souvent l'idée d'un résultat¹⁰ : la rencontre, par les hommes, du *logos*, a pour résultat la même incompréhension dans laquelle ils étaient déjà. Ils *restent* sans intelligence. τὸ πρῶτον : « premièrement », « la première fois », mais aussi : « une fois », « du jour » (« Je te le dis; il n'est pas d'homme, lâche ou brave, qui échappe à son destin, du jour qu'il est né, τὰ πρῶτα γένηται », *Iliade*, VI, 488-489, trad. Mazon). Si l'on traduit : « ... après l'avoir écouté pour la première fois », on peut comprendre que les hommes sont sans intelligence du discours vrai a) avant de l'écouter, b) après une première écoute, c) mais qu'ensuite cette incompréhension s'est réduite avec le renouvellement de l'écoute. Or il est clair que, pour Héraclite, a) on ne comprend pas plus ou moins : on comprend pleinement ou pas du

9. Qu'il s'agisse d'une subjectivité universelle ou particulière (comme la subjectivité d'une langue ou telle autre subjectivité collective).

10. Verdenius, *loc. cit.*, p. 280.

tout, b) les hommes, actuellement, *ne comprennent encore rien* — sinon on ne s'expliquerait pas qu'Héraclite parle ensuite, généralement, de tous « les autres hommes », à qui ce qu'ils font éveillé demeure caché, qui leur échappe, etc. Avant d'écouter le philosophe, les hommes étaient dans l'ignorance et l'inintelligence de la vérité. Après l'avoir écouté, leur incompréhension est restée la même. Une première séparation, on l'a vu, est celle entre la vérité et le tout. Une seconde séparation est celle entre le philosophe et les autres hommes. Le philosophe s'est adressé aux hommes; il leur a parlé. Mais sa parole n'a éveillé aucun écho. Elle n'a suscité nulle réponse, nul dialogue. Autant parler à des sourds : « Sans intelligence (ἀξύνετοι), quand ils ont écouté, à des sourds ils ressemblent; le dicton, pour eux, témoigne : présents, ils sont absents » (B 34). Sourds, ils sont aussi muets. La parole du philosophe tombe dans le silence. Peut-on dire que les hommes « écoutent »? Héraclite le dit, mais aussi qu'ils « ne savent pas écouter ». Or, « ne sachant pas écouter, ils ne savent pas non plus parler » (B 19). Leur écoute reste asservie au désir, aux convictions, aux préjugés : à la préoccupation, au souci, mais aussi aux impératifs collectifs. Ce n'est pas une écoute libre. La subjectivité et la particularité font obstacle à l'accueil de la vérité, et, corrélativement, à la découverte, par-delà les mondes particuliers, de l'unique Ordre universel, du *cosmos*, du monde en soi, indépendant de nous (cf. B 30).

γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε... *Car bien que tout arrive selon ce discours...* Toutes choses, le Tout, d'un côté, de l'autre, le Logos : le *logos* est hors du tout pour révéler le tout en sa vérité. La première séparation, celle de la vérité et du tout, se croise, dans ce qui suit, avec l'autre : la séparation du philosophe, le connaisseur de la vérité, et des autres hommes, les inintelligents, les inexperts, dont on a déclaré qu'ils vivent dans l'incompréhension du *logos*, du discours vrai, et dont on va dire maintenant à quoi se reconnaît cette inintelligence : à la façon dont ils parlent et agissent. Regardons à la fois leurs paroles et leurs actes (καὶ ἔπος καὶ ἔργα) : il leur manque la maîtrise que leur donnerait la connaissance de la loi fondamentale selon laquelle tout a lieu. Car toutes choses (πάντων) arrivent, se produisent (« choses » qui d'ailleurs se réduisent à cela même : « arriver », « se produire », « avoir lieu », c'est-à-dire à des événements) selon ce que dit le discours vrai : que « toutes (πάντα) sont unes » (B 50), à savoir que chaque chose-

événement est une avec la chose-événement contraire; mais les hommes parlent et agissent sans savoir cela, c'est-à-dire sans savoir dans quel monde ils parlent et agissent. Leur langage est un langage séparateur, qui désunit les contraires. Ainsi le « maître des plus nombreux, Hésiode », ne connaît pas même le jour et la nuit, ne voyant pas leur unité (B 57). Or, concevant l'un des contraires sans l'autre, les hommes rêvent d'un monde d'où aurait disparu le négatif : un monde sans le malheur, sans l'injustice, sans la guerre, sans la mort (l'« autre monde », celui des âmes immortelles). Ayant ainsi conçu un monde *idéal*, et ne voyant pas que, par principe, il ne peut être (puisque'il comporte la non-réalité du négatif, condition de toute réalité), ils vivent dans la nostalgie de ce monde, ne vivent pas vraiment dans le monde qui est là, le leur et celui de tous, le seul réel et le seul possible. Leur action, si elle est efficace, comme elle l'est dans le cas, par exemple, des arts et métiers, tient compte de la loi de l'unité des contraires (car tout ce qui se produit, y compris les œuvres de l'homme, doit se produire suivant cette loi universelle, loi organique du monde), mais comme celui qui agit ne le sait pas, il agit par routine, sans saisir sa réussite en sa raison d'être, sans comprendre ce qu'il fait.

ἀπείροισιν εἰκάσι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων... *C'est à des inexperts qu'ils ressemblent, s'essayant à des paroles et à des actes...* Dans πειρώμενοι domine l'idée de maladresse, de tâtonnement : les hommes parlent et agissent sans maîtrise, en aveugles; ils sont maladroits dans l'art de vivre et de mener leur vie en ce monde, car, n'ayant pas l'intelligence de la nature des choses de ce monde, et, en particulier, de la nature de l'homme¹¹, et ne pensant pas le *dire* et le *faire* à partir de la nature de l'homme, c'est toujours un peu à tort et à travers, dans un certain égarement, qu'ils se manifestent en paroles et en actes. Ils parlent et agissent, ils vivent, dans des mondes qu'ils s'inventent, et donc dans une sorte de distraction à l'égard du réel et d'eux-mêmes,

11. Cf. Hippocrate, *De l'ancienne médecine*, XX : « Certains médecins et philosophes disent qu'il n'est pas possible de savoir la médecine quand on ne sait pas ce qu'est l'homme (ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος) »; *Des chairs*, XV, 4 : « Quelques-uns qui ont écrit sur la nature [de l'homme] ont prétendu... ». Diogène d'Apollonie aurait écrit un II. ἀνθρώπου φύσεως (64 A 4), ainsi que Démocrite (68 A 33). C'est surtout le titre d'un traité hippocratique dont J. Jouanna a fait une édition critique, avec traduction et commentaire (Berlin, 1975).

une sorte de rêve, passant dans le monde comme des somnambules, sans jamais réaliser la présence au monde. Il y a un tâtonnement fondamental de l'être humain, au point que l'on pourrait croire que ce tâtonnement est l'homme lui-même. Mais le philosophe, Héraclite, sait. Il est le connaisseur, le maître en intelligence, et l'expert ès art de dire et de faire, ès art de vivre et d'être homme : il possède cet art qui est la σοφία.

Les lettres dites « d'Héraclite » sont apocryphes. La cinquième et la sixième, adressées à Amphidamas (inconnu de nous) et composées dans un milieu cynico-stoïque probablement au 1^{er} siècle après J.-C., résultent, selon Mondolfo et Tarán, d'un amalgame de trois sources : « detti originali di Eraclito, aneddoti pseudo-biografici costruiti in base a detti di Eraclito, e la diatriba cinico-stoica » (p. 296). Ces lettres, ayant utilisé des éléments authentiques, ont une relation indubitable à la pensée d'Héraclite. Selon Burnet (p. 188), elles furent certainement composées d'après l'œuvre originale. Or on trouve fortement soulignée, dans les lettres V et VI, l'opposition entre l'ignorance des hommes et le savoir d'Héraclite, cela à propos de la maladie dont il aurait été atteint, l'hydropisie. Les hommes « ont nommé les sciences et les ignorances », mais sans critère pour les distinguer : « Mais moi, je connais la nature du monde, je connais aussi celle de l'homme¹², je connais les maladies, je connais la santé. Je me guérirai moi-même, j'imiterai le dieu qui égalise les déséquilibres (ἀμετρία) du monde en imposant l'ordre par le moyen du soleil [cf. B 41; 94; 100]. Ce n'est pas Héraclite qui sera vaincu par la maladie, mais la maladie d'Héraclite sera vaincue par sa raison (γνώμη). Ainsi, dans le tout, les choses humides sèchent, les choses chaudes se refroidissent [cf. B 126]. Ma sagesse (σοφία) connaît les voies de la nature [cf. B 123]; elle connaît aussi la cessation de la maladie » (*Lettre V*, p. 323 M.-T.). Les « hommes de l'art » ne sont, du reste, pas moins ignorants que les autres hommes. Les médecins, dit le début de la *Lettre VI* (p. 329 M.-T.), « ne connaissent ni l'art ni la nature, mais celle-ci ils ne veulent pas la connaître, et celui-là ils croient le connaître, mais ils les ignorent tous les deux ». Ils ne se soucient pas de connaître la nature, car ils ne pensent pas que soigner consiste à imiter les procédés de la nature : aussi peuvent-ils,

12. « Nostre vie est composée, comme l'harmonie du monde, de choses contraires », dit l'héraclitéen Montaigne (III, XIII, p. 1089 Villey).

tout en ne connaissant pas la nature, s'imaginer connaître leur art. Aux yeux d'Héraclite, c'est à des inexperts que ressemblent les prétendus experts, à de non-connaisseurs que ressemblent les « connaisseurs », pour autant qu'ils ne se rendent pas compte que l'art consiste toujours à faire ce que fait la nature, c'est-à-dire à combiner des éléments contraires, et, par ce moyen, à obtenir la réussite et à créer l'harmonie — et cela qu'il s'agisse des médecins, des peintres, des musiciens ou des hommes politiques.

τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγέσμαι κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει... *tels que moi je les expose, divisant chaque chose selon sa nature et expliquant comment elle est...*

διηγέσμαι : exposer en détail, faire apparaître les aspects constitutifs d'un tout. διαίρω : séparer une chose d'une autre ou la diviser en ses parties — la grammaire ne permet pas de trancher; c'est le second sens que nous retenons ici : la chose est prise comme un tout que l'on divise en ses parties. φράζω : faire comprendre par la parole, faire voir, montrer, expliquer la constitution de quelque chose. « Constitution » se dit ici φύσις¹³. Cf. *Odyssée*, X, 303 : le dieu aux rayons clairs (Hermès), dit Ulysse, tira du sol une herbe (magique) « et me montra sa nature », καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε, cela en faisant apparaître ses composants : « sa racine était noire et sa fleur blanc de lait » (on observe que le poète semble attribuer quelque vertu à l'opposition des contraires).

Héraclite, considérant chaque chose, ἕκαστον, scinde le tout qu'elle est, la décompose en ses aspects contraires, fait voir en elle l'unité des contraires. En donnant aux hommes la connaissance de la nature de toutes choses, du jour et de la nuit, de l'hiver et de l'été, comme de la paix et de la guerre, du juste et de l'injuste, du bien et du mal, il fonde pour eux une nouvelle maîtrise sur les choses et sur eux-mêmes, une nouvelle stratégie de la vie sensée, maîtrise fondée sur la connaissance des choses telles qu'elles ont été, sont et seront toujours (toujours semblables quoique toujours autres), nullement, comme celle issue de l'art de la divination ou de la prévision scientifique moderne, sur la connaissance de l'avenir. Pour Héraclite, toutes les données du problème

13. D'après l'étymologie (φύω, pousser, croître), φύσις contient l'idée de devenir, de croissance. Cette idée n'est pas ici au premier plan.

de l'existence sont déjà là, et il ne s'agit pas de connaître ce qui arrivera — tel ou tel événement —, mais bien plutôt d'être celui pour qui rien d'important ne peut arriver. La loi de l'unité des contraires, selon laquelle arrive tout ce qui arrive, est là toujours, et avec elle le négatif ne peut manquer de revenir, de se reproduire toujours. Devant la loi éternelle de la nature, et le temps qui dissocie les contraires (*d'abord* la nuit, *puis* le jour), mais pour, indéfiniment, les associer, puisqu'ils sont indissociables, l'impuissance de l'homme est absolue. De cette loi, pourtant, il faut prendre conscience, sous peine de passer sa vie dans l'illusion — l'illusion qu'un autre monde serait possible, dans un avenir ou un ailleurs —, illusion résultant elle-même de ce que l'on ne vit que dans *son* monde, sans voir *le* monde. Or, si les hommes ne prennent pas conscience de cette loi, il reste qu'ils la mettent toujours déjà en application dans leurs actions, du moins dans leurs actions efficaces, car si tel n'était pas le cas, leurs actions ne produiraient rien, puisque rien ne peut arriver que selon cette loi.

Cela nous amène à revenir sur le parallélisme entre les « paroles » et les « actes » (καὶ ἐπέων καὶ ἔργων)¹⁴ : faux parallélisme puisque nous unissons les contraires par nos actions alors que nous les désunissons par nos paroles.

Concernant d'abord les ἔργα, les *actes* — entendons les actes *œuvrant*, les œuvres —, il convient de s'appuyer sur deux textes montrant que, selon Héraclite, l'art (c'est-à-dire les arts et les métiers) unit les contraires :

a) L'un est tiré du traité pseudo-aristotélicien *Du monde* (περὶ κόσμου), œuvre, selon W. Capelle¹⁵, d'un péripatéticien stoicisant de la première moitié du second siècle. Avant de citer Héraclite (B 10), l'auteur précise que ce que dit « l'Obscur » est « la même chose » que ce qui vient d'être dit. N'hésitons pas dès lors à reconnaître dans tout le passage la marque de la pensée d'Héraclite¹⁶. Or que dit le texte ? Que l'art imite la nature qui crée par l'union des contraires : « La

14. *La parole et les actes* : il s'agit là de deux domaines complémentaires, unis et opposés, de l'activité humaine. Pour Homère, l'activité humaine totale est scindée en ces deux domaines. Il use de la formule ἔπος ἢ ἔργον οὐ ἔργον τε ἔπος, qui ensuite deviendra classique.

15. *Neue Jahrbücher*, XV, 1905, p. 529 s. Tricot a traduit ce traité avec le *De caelo* d'Aristote (Vrin, 1949).

16. Avec Diels, *Herak.*, 1901. Cf. Frenkian, p. 36.

nature s'attache aux contraires et par eux accomplit l'harmonie... L'art, semble-t-il, fait de même en imitant la nature (ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν). L'art de peindre, en effet, mélangeant les éléments du blanc et du noir, du jaune et du rouge, aboutit à des images conformes aux modèles, la musique, en mêlant ensemble (μίξις) les notes aiguës et graves, prolongées et brèves, dans des sons différents, atteint une seule harmonie; la grammaire, en opérant une combinaison (κρᾶσις) de voyelles et de consonnes, constitue à partir d'elles tout son art. C'est la même chose (ταυτό) que dit ce propos d'Héraclite l'Obscur : *Nœuds : tous et non-tous, rassemblé séparé, consonant dissonant ; de toutes choses l'un et de l'un toutes choses* » (5, p. 396 b 7 s. Lorimer).

b) Le second texte est tiré du traité pseudo-hippocratique *Du régime* (περὶ διαίτης), œuvre éclectique d'auteur inconnu, datant, le plus probablement, de la fin du v^e siècle av. J.-C. Il s'agit d'un traité de diététique rationnelle, entièrement dégagée de la religion et de la magie — la médecine étant considérée comme dérivant de la philosophie, c'est-à-dire d'une conception rationnelle du monde et de l'homme¹⁷. L'idée générale est celle de l'équilibre résultant du jeu des contraires et de leurs justes proportions. L'homme lui-même résulte d'un juste équilibre entre les éléments contraires de l'eau et du feu, et le bon régime d'un équilibre entre les exercices et l'alimentation. Or certains passages ont une teneur héraclitéenne non douteuse. On y lit, par exemple, que sont « la même chose » (τὸ αὐτό), respectivement, « naître et périr, se mélanger et se séparer, croître et diminuer » (I, 4, 3). Ou encore (I, 5, 2) : « Ce que les hommes font, ils ne le savent pas [cf. B 1]; ce qu'ils ne font pas, ils croient le savoir; ce qu'ils voient, ils ne le connaissent pas [cf. B 17; 56; 72; 107] », etc. Les éditeurs d'Héraclite recueillent, à côté des « Fragments » et des « Témoignages », sous le titre « Imitations », d'importants passages du *De victu* : ainsi, après Bywater, Diels retient les chapitres 5-7, 10-24 du livre I (*Herak.*, 1901), puis les chapitres 8 et 9 (*Vors.*, 1906); Mondolfo et Tarán (p. 231 s.) joignent encore, après Bywater, les chapitres 3 et 4, et, d'après Marcovich (p. 581), le chapitre 29, 2 du même livre.

Il est montré, dans les chapitres 12-24, que les ouvriers et les artistes parviennent à la réussite en composant comme il convient les contraires, et donc en imitant les procédés de la nature universelle.

17. Cf. R. Joly, notice de son édition du traité *Du régime*, Les Belles-Lettres, 1967.

Que cette idée soit celle même d'Héraclite, les remarques suivantes nous portent à l'admettre : a) On relève dans les chapitres mentionnés des passages dont la marque héraclitéenne est évidente : 14, 1 sur les foulons, que l'on rapproche de B 59 (M.-T., p. 233), 15, 2 sur les médecins, à rapprocher de B 58 (M.-T., p. 218), 16, 1 (sur les scieurs qui, l'un poussant, l'autre tirant, font « la même chose »), 18, 3 sur la musique (cf. M.-T., p. 224), 19, 1 sur le commencement qui est aussi la fin (cf. B 103 et M.-T., p. 227). b) Des exemples de *τεχναί* servent déjà, dans les fragments authentiques, à montrer l'unité des contraires : le foulage unit, dans le chemin de la vis, le droit et le courbe (B 59), l'arc et la lyre à l'œuvre comportent l'ajustement d'actions de sens contraire (B 51), l'échange commercial unit l'égalité des valeurs d'échange et la diversité des valeurs d'usage (B 90), la technique de conservation d'une boisson composée comme le cycéon obtient la stabilité du mélange par le mouvement (B 125). c) L'idée de l'imitation de la nature par l'art humain se retrouve dans des textes où l'inspiration héraclitéenne est sensible, et qui semblent indépendants de celui-ci : la *Lettre V*, déjà citée, la *Lettre VI* (le monde, « je l'imiterai en moi-même », *in fine*), le passage du *Du mundo* que l'on vient de voir, avec les exemples de la peinture, de la musique et de la grammaire, ces deux derniers se trouvant aussi dans le *De victu* (18, 1; 23, 1).

Comment les arts manuels unissent les contraires, chacun à sa manière propre, autre pour l'art du forgeron (13, 1) et du sculpteur (21, 1), du potier (22, 1) ou de l'orfèvre (20, 1), du menuisier (16, 1) ou du maçon (17, 1), du cordonnier (15, 1), du tanneur et du vannier (19, 1), du médecin (15, 2), du cuisinier (18, 2), du musicien (18, 1), pour l'art de l'écriture et la grammaire (23, 1), l'art du maître de gymnastique (24, 1) et l'art de l'acteur (24, 3), il ne saurait être question, pour le dire, d'entrer ici dans des analyses spéciales, lesquelles devraient tirer parti de toute la connaissance que l'on peut avoir des arts et des métiers de l'ancienne Grèce. Voici en gros le travail des scieurs : « L'un pousse, l'autre tire : ils font la même chose tous les deux. Quand ils appuient, un côté monte, l'autre descend; faisant moins, ils font plus » (16, 1); des cordonniers : ils « découpent des entiers en morceaux et font des entiers avec des morceaux. Coupant et perçant, ils rendent sain ce qui est abîmé » (15, 1); des sculpteurs : « Ils usent d'eau et de terre, séchant ce qui est humide et humectant ce qui est sec; ils enlèvent de ce qui est en trop, ajoutent à ce qui n'a pas assez, augmen-

tant du moindre au plus grand » (21, 1). Ces exemples suffisent pour justifier la leçon générale; mais il est très possible qu'Héraclite, comme on l'a pensé¹⁸, pour établir sa conception de l'unité et de la complémentarité des contraires, ait accumulé des exemples pris aux arts.

Les *ἐργα* ne sont d'ailleurs pas seulement les arts et les métiers, mais les actions œuvrantes en général, y compris les occupations de la vie quotidienne, qui, en devenant l'objet de tel métier ou art spécialisé, ne changent pas pour autant de nature et consistent déjà à composer les contraires. Ainsi l'opération du maquillage : « Une femme a-t-elle les sourcils roux? on les colore au noir de fumée. Est-elle par hasard noire? elle s'enduit de blanc de céruse. A-t-elle le teint trop blanc? elle se farde d'incarnat », écrit le poète Alexis¹⁹ (IV^e siècle av. J.-C.). L'art du maquillage (*κομμωτική τέχνη*) participe d'ailleurs de l'art du peintre (peinture des joues et des lèvres, peinture des yeux) et de l'art de l'acteur; Platon dira qu'il contrefait l'art de la gymnastique qui donne, lui, une beauté naturelle (*Gorgias*, 465 b)²⁰. Chacun peut être son propre coiffeur, son propre cuisinier, son propre maçon, ou peintre, ou médecin, etc. Aux yeux de l'homme de l'art, il semble alors un apprenti, un novice, un « inexpert ». Il paraît « s'essayer » aux actes et aux œuvres que les hommes du métier accomplissent avec science et sûreté. Cependant, ce que dit Héraclite est que, aux yeux du philosophe, les hommes du métier, les experts, les connaisseurs n'en sont pas, et apparaissent tels que les ignorants leur apparaissent à eux, car ce qu'ils font, ils ne le comprennent pas, n'en ont pas l'intelligence, dès lors qu'ils ne le rattachent nullement à une connaissance englobante de la nature et du monde et à la loi universelle des contraires. Chacun sait ce qu'il a à faire pour obtenir la réussite, l'efficacité, mais il ne voit pas la raison d'être de cette efficacité, qui est qu'il fait à sa façon ce que fait la nature, et son discours reste spécial ou particulier, bien éloigné du Logos, du Discours de la vérité, dont l'objet est le Tout et le *θεῖος νόμος*.

18. M. J. Husung, *Quaestiones Aeschyleae*, 1911, p. 19 s.

19. Cité par Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, III, chap. 2, 8, 3 (Ed. du Cerf, III, p. 27).

20. Chambry et A. Croiset traduisent à tort *κομμωτική* par « toilette » (trad. Croiset : « la toilette, chose malfaisante, trompeuse, basse, indigne d'un homme libre »!).

Il faut songer aussi aux actions qui débordent le cadre du quotidien et sont à l'échelle de la société ou de l'histoire. Ainsi de l'action politique. On lit dans le *De mundo*, en un passage (396 a 33 s., p. 74-75 Lorimer) qui précède immédiatement celui déjà cité : « Comment se fait-il que le Monde, constitué de principes contraires, à savoir le sec et l'humide, le froid et le chaud, n'ait pas depuis longtemps été détruit, n'ait pas péri ? C'est exactement comme si on s'étonnait qu'une cité continue d'exister, alors qu'elle est composée de classes très opposées, c'est-à-dire de pauvres et de riches, de jeunes gens et de vieillards, de faibles et de forts, de méchants et de bons. C'est ignorer que c'est là ce qui a toujours été le caractère le plus frappant de la concorde civique (πολιτικὴ ὁμόνοια), je veux dire un état de choses où l'unité résulte de la pluralité, et la ressemblance des dissemblances... » (trad. Tricot). Ce texte a une teneur héraclitéenne (et il n'y a rien en lui qui contredise à l'héraclitisme). Il est probable que la politique d'Héraclite n'a pas voulu la disparition des classes — car la société n'est vivante que par l'opposition des contraires —, mais l'équilibre des classes opposées sans écrasement de l'une ou de l'autre (et sans que la lutte des classes puisse jamais prendre fin)²¹.

Des actes, revenons maintenant à la parole et aux paroles, ἔπος, ἔπεα. Les hommes appliquent la loi des contraires dans leurs actions (actions quotidiennes, pratique des métiers, arts, politique...), pour autant du moins qu'elles ont de l'efficacité et de la réussite, mais ils l'appliquent dans l'inconscience : ils ne savent pas ce qu'ils font. Or une telle conscience de l'action ne peut se développer qu'au niveau du langage : le rôle de la parole est précisément d'apporter à l'homme la conscience, l'intelligence de ce qu'il fait. Mais ce n'est pas là ce que fait la parole humaine commune : elle ignore la loi des contraires, les tient séparés l'un de l'autre. Elle manque donc essentiellement sa fin. Car, alors que l'action peut atteindre sa fin dans l'inconscience de ses lois et l'atteint souvent (Héraclite ne prétend nullement, en effet, que les hommes, parce qu'ils vivent dans l'ignorance du *logos*, échouent dans toutes leurs entreprises, comme de cuisiner, de bâtir, etc. ; il ne prétend pas que les femmes d'Ephèse se maquillent mal !), la parole ne peut

21. La lutte des classes dans la cité grecque est un fait d'évidence qui a été reconnu bien avant Thucydide : cf., par exemple, l'opposition des *agathoi* et des *kakoi* (des aristocrates et des plébéiens) chez Théognis.

atteindre sa fin, qui est de ne pas égarer les hommes, de faire venir à la lumière, de délivrer la vérité, qu'en explicitant celle-ci, non en la tenant cachée. Il tient à la nature même de la parole de ne pouvoir accomplir son œuvre propre dans l'inconscience. Elle ne peut respecter la vérité à moins de rendre la vérité consciente, d'être parole de vérité, de *dire* la vérité. Or la parole humaine commune s'établit sur le fond de la non-vérité, c'est-à-dire de la non-reconnaissance de la loi fondamentale de l'unité des contraires, non que cette loi soit niée explicitement, car, pour être niée, il faudrait qu'elle soit connue, mais elle l'est implicitement par le fait de tenir toujours, dans tous les discours qui participent de l'ignorance commune, les contraires séparés l'un de l'autre. De même que les arts et les métiers viennent dans le prolongement des occupations quotidiennes, de même c'est sur le fond de la parole humaine commune que s'établissent les discours unilatéraux qui voudraient, dans l'opposition réelle, exclure l'un des pôles, affirmant que l'on peut avoir l'un des deux sans l'autre : le beau sans le laid, le juste sans l'injuste, l'égalité sans l'inégalité, la paix sans la guerre, la vie sans la mort, le bonheur sans le malheur, le bien sans le mal. Les hommes voudraient supprimer le mal, ne plus laisser que le bien, ne voyant pas que « le bien et le mal sont un », selon le mot héraclitéen d'Hippolyte (IX, 10). Ils ne voient pas l'indissociabilité du juste et de l'injuste, alors que, sans les choses injustes, on ne connaîtrait de la justice même pas le *nom* (B 23). Ou encore, ils voudraient, selon le souhait du Poète (II, XVIII, 107), supprimer l'ἔρις, la rivalité entre les hommes comme entre les dieux (A 22), réaliser l'universelle non-rivalité, ne voyant pas que dans la paix universelle s'abolirait la vie (cf. ad 80).

L'utilité du négatif — « l'adverse est bénéfique » (B 8) —, voilà ce que le discours commun et tous les discours unilatéraux qui le prolongent manquent à reconnaître. Toutefois, le négatif n'est pas aboli dans le positif. Les différences ne sont pas occultées dans l'harmonie du monde, qui est, pour toujours, une harmonie tragique. De plus, il n'est aucunement question d'une justification du négatif sous n'importe quelle forme. Pour que se réalise « la plus belle ἁρμονία », il faut non l'uniformité mais la différence (cf. ad B 8), la dissemblance, et même la différence extrême, le mal, mais non toutefois la différence, la disproportion, le mal, dans n'importe quelle mesure, sous n'importe quelle forme. L'excès est possible. C'est l'homme seul, il est vrai, qui introduit

l'excès dans le monde, qui est, s'il est violent, la boursoufflure du monde. Là encore, il faut imiter la nature, qui, elle, respecte une loi de mesure, toujours s'autocorrigant, s'autorégulant : « Il faut éteindre la démesure plus encore que l'incendie » (B 43). L'incendie était le moyen ordinaire par lequel les villes étaient détruites. Pourtant, plus graves encore pour les cités (car la cité, ce sont les hommes) sont la discorde intestine et la violence des factions, lorsqu'elles ne connaissent plus de mesure et ne sont plus que la caricature monstrueuse de la féconde rivalité, de la bonne *eris*, s'exerçant dans le cadre des lois.

En résumé, nous ne voyons, entre les *ἔπεα* et les *ἔργα*, qu'un faux parallélisme. Les hommes sont inconscients de ce qu'ils *font*, et c'est cette inconscience de leur faire qui se traduit au plan du dire, dans le caractère brisé, unilatéral, du langage. Mais l'inconscience de la loi de leur agir ne les empêche pas d'agir et d'obtenir la réussite, alors qu'elle empêche le langage d'être un langage de vérité, et de constituer au-delà des discours brisés, un unique Discours vrai, le *logos* — car il n'y en a qu'un.

Cette interprétation se trouve, semble-t-il, confirmée par les dernières lignes du fragment, où l'on voit le *ποιεῖν* apparaître seul : *τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὖδοντες ἐπιλανθάνονται*. *Quant aux autres hommes, ce qu'ils font éveillé leur échappe, tout comme leur échappe ce qu'ils oublient en dormant.*

ἄλλοι, les autres, s'oppose à *ἐγώ* : les hommes autres que moi, Héraclite — tous les autres hommes.

En dormant, les hommes oublient le monde de la vie éveillée, tombent dans l'inconscience à l'égard de ce monde, ignorent leurs actions, entreprises, travaux, devoirs, œuvres. Or d'ores et déjà, dit Héraclite, les hommes sont dans l'inconscience, l'inconnaissance de ce qu'ils font. Ils mènent, tout éveillés, une vie de dormeurs. L'ignorance où ils sont du Discours vrai les sépare de leur propre agir dans le monde, qu'ils ne comprennent pas, les sépare de la propre réalité de ce monde dans lequel ils vivent comme en un rêve. Le monde dans lequel ils vivent n'est pas le monde vrai — le monde en soi, indépendant de nous —, mais est leur monde particulier. Il y a une multitude de tels mondes : chaque subjectivité, individuelle ou collective, a ses propres rêves et ses hantises. L'ignorance où sont les hommes du *logos*, de

l'universel, les sépare non seulement du monde réel, unique et absolu, mais les uns des autres. Le Discours vrai, qui est dévoilement de la réalité par-delà les frontières isolantes, particularisantes, est, en même temps, réalisation de l'accord de tous les écoutants, dans la conscience d'être présents au même monde.

Il y a une bonne séparation : celle de la vérité et du tout, car si le Discours vrai était, comme les jugements humains communs et les discours subjectifs, dépendants de la tradition et du désir, et, en conséquence, pris dans le devenir, il n'y aurait plus que des opinions changeantes et aucune connaissance ; et une mauvaise séparation : celle des hommes d'avec le philosophe — qu'ils isolent dans la prison de leur silence (quand ce n'est pas de leur hostilité, cf. B 97) —, d'avec le discours vrai — celui du philosophe exposant l'unité des contraires —, donc aussi d'avec la réalité — car le réel en sa réalité opère par l'union des contraires —, enfin d'avec eux-mêmes en tant que vivant et agissant, car, en séparant les contraires dans leurs paroles, ils séparent cela même qu'ils unissent dans leur action, et ainsi vivent dans la désunion d'avec eux-mêmes.

3 (34)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 115, 3 (II, p. 404 Stählin)
= EUSÈBE, *Préparation évangélique*, XIII, 13, 42 (II, p. 216 Mras) :

ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἑοίκασιν· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ
παρέοντάς ἀπεινάι.

κωφοῖσιν Eus. : κωφοῖς Clem. αὐτοῖσι Eus. : αὐτοῖσιν Clem. ἀπεινάι Eus. :
ἀπιέναι Clem.

**Sans intelligence, quand ils ont écouté, à des sourds ils ressemblent ; le
dicton, pour eux, témoigne : présents, ils sont absents.**

Il ne s'agit pas de ceux qui ont écouté sans intelligence (en ce cas, il faudrait un adverbe), mais des « inintelligents », qui, « ayant écouté, ressemblent aux sourds », à savoir des ἀξύνετοι du fragment 1, qui, avant d'écouter le discours vrai comme du jour qu'ils l'ont écouté, vivent dans l'incompréhension. Ce ne sont pas des « inintelligents » en un sens absolu, des « sots », des « imbéciles » (*stolti*, Walzer, *fools*, Burnet, Guthrie, 412), des « incapables » (Ramnoux, 216); ils peuvent être très intelligents, mais ils n'ont pas l'intelligence du *logos*. La vérité philosophique n'atteint pas leur intelligence. Pourtant, ils ne sont pas sourds : ils entendent et même ils écoutent, mais ils ne savent pas écouter. Ils écoutent le *logos* comme ils écouteraient n'importe quel langage, n'importe quels mots et phrases, c'est-à-dire qu'ils écoutent la leçon du philosophe comme n'importe quelle autre leçon, comme si elle était une leçon comme une autre, parmi les autres et à côté.

Ce que l'on dit de ceux qui, présents en chair et en os, ont l'esprit ailleurs, s'applique à eux : *présents, ils sont absents*¹. Toutefois, cette

1. φάτις désigne bien ici un proverbe, adage ou dicton (malgré Martha C. Nussbaum, *Phron.*, 17, 1972, p. 12, pour qui il s'agirait de « ce que disent » les *axunetoi*, et qui témoigne contre eux), comme il est maintenant prouvé par l'emploi du mot dans le papyrus de Derveni (col. 14, 4 : « les autres hommes disent, selon le dicton, *phatis*, que "la Moire a filé" »; v. W. Burkert, *Eraclito nel papiro di Derveni*,

formule doit être interprétée. Des auditeurs qui ne savent pas de quoi il vient d'être question, on dit qu'ils n'ont pas écouté. Ils avaient l'esprit ailleurs. Or les ἀξύνετοι ont écouté. Ils sont présents non seulement par leur corps mais par leur attention, donc par leur intelligence. Le fragment ne dit pas : « les inintelligents, *n'ayant pas écouté*, ressemblent à des sourds... »; il dit le contraire. Les ἀξύνετοι ont écouté : ils sont présents par l'esprit et l'intelligence, mais en même temps absents par l'esprit et l'intelligence. Comment entendre cela ? Le discours vrai (*logos*) porte sur le Tout, sur l'ensemble de ce qui arrive et que l'on peut appeler le « monde » (B 30) — sans préjuger de ce que peut être cet ensemble. Les ἀξύνετοι sont au monde, où le discours vrai se donne à entendre. Ils sont donc présents au monde et à ce qui arrive, mais en même temps absents à la *vérité* de ce monde. Ils sont présents au monde où ils agissent, travaillent, parlent, mais en même temps absents à ce à quoi ils sont présents. Ils sont certainement intelligents, ce ne sont ni des fous², ni des idiots, ils font bien des choses qui supposent de l'intelligence : ce sont des hommes « normaux » occupés à des activités « normales »; mais leur intelligence est foncièrement inintelligente. Qu'est-ce à dire ? Alors que le *logos*, le discours vrai, nous révèle le monde tel qu'il est *en soi*, c'est-à-dire indépendamment de toutes les approches particulières et regards particuliers subjectivisants, les hommes n'ont en face d'eux qu'un monde corrélat de leur approche particulière, subjective, intéressée, c'est-à-dire un monde particulier; ils sont absents au monde tel qu'il est en soi (et pour le philosophe), au monde « le même pour tous » (B 30), et aux lois universelles, sans lesquels pourtant les mondes particuliers n'existeraient pas. Leur monde est le corrélat de leur langage particulier — langage de l'intérêt et du désir; le monde vrai est le corrélat du *logos*. Ce monde seul — le Monde — est réel indépendamment des hommes; les mondes particuliers dépendent des subjectivités humaines : ce sont les mondes clos des rêves individuels ou collectifs.

p. 39, in *Atti Chieti*, p. 37-42). Notons que, d'après un fragment d'Euripide, les lâches au combat sont dans le même cas que les « inintelligents » : ils sont absents, fussent-ils présents (*ἔπεισι καὶ παρῶσ' ὁμῶς*, fr. 519 Nauck² = Stob., III, 8, 3 : III, p. 341 Hense).

2. Les *axunetoi* sont les « fous » pour Aug. Reymond, le traducteur de Burnet (p. 149).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, II, 24, 4 (II, p. 126 Stählin) :

ἀκούσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.

Ne sachant pas écouter, ils ne savent pas non plus parler.

Ceux qui ressemblent à des sourds ressemblent aussi à des muets. Héraclite ne dit pas : étant sourds, ils sont muets — autre façon de dire ce que chacun sait : que la surdité congénitale est une cause de mutisme. Ils ne sont ni sourds ni muets. Ils entendent, ils écoutent. Mais ils ne savent pas écouter, et, en conséquence, pas non plus parler¹. Ils parlent mais sans savoir, comme ils écoutent sans savoir. Ce sont là apparemment *deux* savoirs — le savoir écouter et le savoir parler —, mais comme ces deux savoirs sont liés, forment une unité, on n'a pas un non-savoir lié à l'organe de l'audition, un autre lié à l'organe de la parole, mais un seul et même non-savoir lié à l'« inintelligence » dont il a été question dans les fragments précédents (1 et 34) — inintelligence du *logos* ou de la vérité.

Les hommes parlent sans avoir l'art de la parole parce qu'ils n'ont pas le savoir qui fonde la parole. Ils ne sont pas muets. Ils parlent beaucoup, au contraire : c'est le bavardage quotidien, celui des orateurs, des écrivains, des faiseurs de sermons, etc. Mais cependant le résultat de ce bruissement multiple de paroles est un grand *silence*. Ils ne disent rien, ressemblent à des muets. Ils parlent d'autant plus que, n'ayant pas le savoir qui doit commander à la parole, ils peuvent dire n'importe quoi (= rien). Le savoir essentiel est ce qui fait que la parole devient moins nombreuse mais de plus de poids. Plus le savoir est lourd, et plus le discours est dense et restreint. « Les chercheurs d'or rejettent en creusant beaucoup de terre et trouvent peu » (B 22). C'est le cas des « inexperts », des non-connaisseurs, de se contenter des

1. Cf. Ph. Rousseau, Les vrais termes de l'antithèse, *Rev. Et. gr.*, 83, 1970, p. 283 s.

premiers mots venus, de ce qui vient à l'esprit, sans faire le tri entre ce qui est quelconque et ce qui est solide et vrai, ou de trier peut-être soigneusement mais d'après de faux critères, adoptés selon les suggestions du désir. Le *logos* d'Héraclite, le discours vrai, est bâti avec les mots de la tribu (il est vrai que cette « tribu » fut le peuple grec, peuple qui a atteint, dans l'histoire de l'humanité, le plus haut degré de culture — sinon de civilisation), mais choisis en fonction de l'écoute intérieure intelligente qui discerne les vraies et les fausses raisons.

La possibilité du langage est dans l'écoute. De plus, la qualité du discours tient à la qualité de l'écoute. Ceux qui, n'ayant pas su écouter, parlent sans savoir, disent n'importe quoi — « n'importe quoi » par rapport à une exigence de fondement, non pas n'importe quoi de leur point de vue. Ils disent ce qu'ils ont à dire, mais non pour dire la vérité, seulement pour s'exprimer — exprimer leurs désirs, projets, volontés —, ou pour dire une « vérité » fausse, qui a l'air d'être la vérité mais n'en a que l'air (les petites vérités boiteuses qui circulent ont cette fausseté). Le langage, alors, reste asservi au désir, à la précipitation et à la préoccupation, aux convictions, aux préjugés, à l'opinion du moment; il ne peut devenir discours, *logos*, car il n'est pas libre à l'égard de la subjectivité. Le savoir-écouter qui fonde le savoir-parler est le savoir être libre, libre à l'égard, en nous, du Désir aux multiples langages, libre pour l'écoute, dans l'Ouvert. C'est cette ouverture qui permet l'écoute libre et l'accès à la Vérité, laquelle est indépendante de l'homme, des langages particuliers et de tout désir. Telle est l'écoute, par l'auditeur, du *logos* d'Héraclite, ou l'écoute intérieure, par Héraclite lui-même, de ces accords et de ces règles qui maintiennent la nature dans son essence impérissable et son éternelle permanence.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, II, 8, 1 (II, p. 117 Stählin) :

οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες
γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

ὁκοίοις Bergk : ὁκόσοι L (Laurentianus V 3) ἐγκυρέουσιν Schuster, acc. Byw.,
Stählin : ἐγκυρσεύουσιν L

**Les nombreux ne pensent pas les choses telles qu'ils les rencontrent, ni,
en étant instruits, ne les connaissent, mais il leur semble.**

ὁκόσοι doit-il être conservé (Schleierm., Reinhardt, *Parm.*, p. 214; Diels, *Vors.*, 1922; Gigon, p. 17; Kranz, Snell, Walzer, Winterhalder, p. 22; B.-W., Diano, Held, p. 253)? Doit-il être corrigé en ὁκόσοις (Gataker in éd. Marc Aur., 1652; acc. Byw., Diels, *Vors.*, 1906; Wilamowitz, *Gl. d. Hell.*, II, p. 112, n. 2; Kirk, p. 47)? en ὁκοίοις (Bergk, *Kl. philol. Schr.*, II, p. 22, acc. Patin, Diels, *Herak.*, 1901, Stählin, Deichgräber in *Philologus*, 93, 1938, p. 14, n. 5, Fränkel, *Dichtung*, p. 424, n. 6, Marcovich)? Significative est l'hésitation des éditeurs. Notre choix s'autorise (cf. Bergk) du rapprochement avec Archiloque : καὶ φρονεῦσι τοῦ ὁκοίοισ' ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν (fr. 68 Diehl).

Il ne s'agit plus des « hommes », comme dans les fragments précédents, mais seulement de « la plupart » — cela, à moins de supprimer πολλοί, avec Patin, Reinhardt, *loc. cit.*, Fränkel, *loc. cit.* Toutefois les « hommes » du fragment 1 n'étaient pas tous les hommes, mais seulement οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι — les hommes autres que le philosophe. Il s'agit donc, de toute façon, des hommes pris dans leur généralité, non universellement.

Les hommes, en masse, ne pensent pas les choses telles que, sans en être instruits, ils les rencontrent dans leur affairement quotidien, se présentant à eux, se trouvant là devant. Ils ne leur prêtent pas une attention pensante, lente, s'attardant sur la chose, mais une attention hâtive, qui va au-delà — saisissant la chose par où elle les intéresse,

l'arraisonnant, l'insérant dans le circuit de la subjectivité. La chose, là devant, n'est pas vue pour elle-même (l'oiseau est du « gibier », etc.). Elle devient ce qui sert ou peut servir, ou ce qui gêne, une aide ou un obstacle, un moyen, un outil ou un embarras. Penser, φρονεῖν, est s'arrêter à la chose en soi prise pour mesure, ce qui suppose la liberté à l'égard du Désir, comme principe de distraction et de hantise. Parce que les nombreux vivent dans le monde du désir, les choses leur sont occultées. Ils ne voient pas ce qu'ils ont sous les yeux : ils ont l'esprit ailleurs. Et les choses disparaissent sous le brouillard de leurs projets. Pour le *phronein*, les choses se découvrent, les fantasmes dont nous les recouvrons habituellement étant écartés. Il ne faut pas confondre le penser et la vision esthétique, qui consiste aussi à s'arrêter à la chose considérée, par exemple à cette forêt que je vois, pour la trouver belle. Si le penser s'arrête à la chose, c'est pour découvrir que la chose, elle, ne s'arrête pas à elle-même. Elle tient à d'autres choses. Elle fait partie de la nature; elle est prise dans le flux universel. La penser, c'est viser à en saisir la nature, et à saisir en elle la nature universelle, et la nature de la nature; car penser, c'est, dans chaque chose particulière, reconnaître l'universel. Le circuit de la subjectivité nous replie sur nous-même, nous isole de la nature. Mais le penser nous ouvre à ce qui est l'Oouvert lui-même, le monde, où tout est relié à tout et partout hors de soi — puisque l'« être » est relation.

Autre chose est le penser, φρονεῖν, autre chose le connaître, γινώσκειν. Connaître suppose que l'on ait *appris* (μαθόντες, ayant appris). Par exemple, ayant appris l'astronomie, on connaît le ciel. Thalès passe pour « avoir été le premier à s'occuper d'astronomie », ce qu'Héraclite confirme, dit Diogène (B 38). Il fut, en tout cas, un des premiers qui surent adopter une attitude objective, inaugurant un nouveau comportement, une nouvelle attitude possible devant le monde, celle du savant. Or, de l'attitude « objective », Héraclite fait ici la critique. La science ne nous donne pas la connaissance : elle constitue un nouveau voilement de ce qui est à connaître, car elle substitue à la chose en soi, l'*objet* — la chose pour nous. Les hommes ramènent les choses à eux-mêmes, les entravent dans le circuit de la subjectivité. Les hommes instruits de ce qu'on appelle « science », et les savants eux-mêmes, ne font pas exception : ils ramènent les choses à eux, en font des *objets* pour le sujet épistémologique. Ils les arraisonnent selon leurs principes et leurs axiomes, auxquels il faut qu'elles se plient pour mériter leur regard.

ἔωυτοῖσι δὲ δοκέουσι. *Il leur semble <les penser et les connaître>.* Au premier rang des « nombreux » ici visés par Héraclite, sont les Ioniens de l'époque où naît la science, et dont certains, sans doute, attendent les Lumières de la science en sa nouveauté. Parce que l'on calcule, que l'on fait des plans, etc., on se figure *penser*, alors que penser n'est pas assujettir les choses à la subjectivité entreprenante, mais disparaître comme sujet pour que disparaisse aussi l'objet, et qu'émerge pour nous, philosophe, et nous soit révélée la nature elle-même puis en elle-même. Parce que l'on apprend ce qu'est le ciel pour l'astronome ou la terre pour le géomètre, ou les nombres, on se figure connaître, alors que connaître n'est pas réduire les choses à leur aspect « objectif », en faire, encore une fois, des corrélats d'un sujet, fût-il universel, mais plutôt ne ramener en aucune façon les choses à notre mesure. Quel rapport y a-t-il entre penser et connaître? Pour Héraclite, on ne peut penser l'inconnaissable (il n'y a donc pas, pour lui, d'inconnaissable). On ne peut penser authentiquement que ce qui s'offre au regard, aux sens : on ne peut penser que le connaissable et on doit le penser comme connaissable. Le penser nous fait accéder à l'Oouvert, où les choses se donnent déjà *elles-mêmes*, mais simplement comme connaissables et à connaître, c'est-à-dire susceptibles de se donner *en elles-mêmes*. Il ouvre le champ de la connaissance. La pensée pensante est visée et intention de connaissance. Mais celle-ci suppose que soit évitée la déviation scientifique, qui subjugue les choses sous nos normes, ne les laisse pas être ce qu'elles sont.

6 (113)

STOBÉE, *Anthologie*, III, 1, 179 (III, p. 129 Hense) :

ξυνὸν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν.

Penser est commun à tous.

Les fragments 113 et 114 constituent un seul lemme dans Stobée — et un seul fragment dans Bywater (fr. 91), Schuster (fr. 123), etc. Alors le penser, « commun à tous », est aussi la « chose commune de tous », de laquelle il faut que les intelligents tirent leur force (ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, B 114). En réalité, il convient (comme on l'a fait surtout depuis l'*Herakleitos* de Diels, 1901) de dissocier le lemme en deux fragments, cela non pas parce que Plotin (VI, 5 [23], 10, p. 208 Bréhier) cite ξυνὸν τὸ φρονεῖν (sans πᾶσι) sans citer la suite, ce qui ne prouve rien, mais parce que le sens exige que ce dont « ceux qui parlent avec intelligence » tirent leur force, soit non simplement le *phronein*, mais la saisie par le νόος de la Loi universelle de la nature (« commun à tout » = universel). Les deux fragments ont été joints parce que, dans l'un et l'autre, il est question de « ce qui est commun », et que l'on peut, grammaticalement, comprendre « commun à tous » dans les deux cas. Il convient non seulement de les dissocier mais de ne pas même les présenter à la suite l'un de l'autre, car il y a entre eux moins d'affinité qu'entre chacun d'eux et tels ou tels autres.

ξυνὸν πᾶσι : l'expression est curieuse, car ξυνός, « commun », signifie : « qui appartient à tous » (Bailly, s.v.). Mais ξυνὸν est « une notion politique qui joue un rôle important aux VII^e et VI^e siècles »¹. La « communauté » à laquelle le mot fait songer est donc la communauté politique, c'est-à-dire une communauté *particulière*. Le « bien commun » (ξυνὸν ἀγαθόν) dont parle, par exemple, Hérodote, VII, 53, est le bien commun de tous les *Perses*. C'est cette *particularité* du ξυνὸν

1. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, 2^e éd., 1973, p. 90, n. 42.

qu'Héraclite supprime en ajoutant « à tous » : « commun » non à tous les membres de la *polis* ou du *dēmos*, mais à tous les *hommes*.

Même si les hommes « ne pensent pas » les choses telles que, sans instruction, ils les rencontrent (B 17), penser est, *en droit*, commun à tous. Même si la plupart d'entre eux n'en usent pas, ils ont en eux le pouvoir de penser, c'est-à-dire d'aller vers la vérité, de la saisir et de la dire. Si, habituellement, ils « ne pensent pas » vraiment, cela tient à ce qu'ils ne s'intéressent pas aux choses pour elles-mêmes mais en fonction d'eux. Vivant dans le monde clos de leur souci, étrangers à la vérité, et par là étrangers au cours absolu des choses et au Tout, qui, leur semble-t-il, ne les concernent pas, ils ne sont, en fait, pas capables de l'intérêt désintéressé du philosophe, celui de dire pour elle-même la réalité des choses dans un discours vrai. Le pouvoir de penser, qui est en eux, reste un pouvoir mort, ou aliéné — si, alors que la pensée est vouée à l'universel, les nombreux en font « une chose particulière » (B 2) en la subordonnant à ce qui leur est propre et à leurs préoccupations privées. Pourtant, la vérité existe pour tous les hommes comme fantôme; et ce simple fantôme est ce qui attire l'amant de la vérité hors de la condition commune vers la philosophie. L'amant a raison, car, de près et pour qui le mérite, le fantôme se révélera personne vivante.

7 (2)

SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, VII, 133 (p. 33 Mutschmann) :

τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνού ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

Alors que le discours vrai est universel, les nombreux vivent en ayant la pensée comme une chose particulière.

Après avoir cité ce qui constitue le fragment B 1, Sextus continue ainsi : « Après avoir, par ces mots, expressément établi que nous faisons et pensons tout par participation au *logos* divin, poursuivant, il [Héraclite] ajoute un peu après¹ la raison pour laquelle il faut suivre l'universel, κοινός (car, par ξυνός, il entend l'universel) : *Alors que le logos est universel (ξυνός), la plupart vivent en ayant la pensée comme une chose particulière*. Cela n'est rien d'autre qu'une explication de la manière dont est régi le tout. » κοινός (Sextus) = ξυνός (Héraclite). Quant à la raison pour laquelle « il faut suivre l'universel » (δεῖ ἐπεσθαι τῷ κοινῷ), c'est qu'il faut suivre le *logos* (par qui « nous faisons et pensons tout »), et que le *logos* est universel.

Surtout à partir de Diels (*Herak.*, 1901), la plupart des éditeurs ont lu comme suit : « Poursuivant, un peu après il ajoute : *C'est pourquoi il faut suivre <le xynon, c'est-à-dire>*² l'universel (car, par ξυνός, il entend l'universel), etc. » Les mots διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ <ξυνῷ> seraient d'Héraclite. Mais διὸ est très rare dans la prose archaïque; et Héraclite eût écrit, semble-t-il (cf. B 35; 43; 44; 80; 114), χρὴ plutôt que δεῖ (West, p. 118). De plus, et surtout, le « c'est pourquoi » renverrait, en ce cas — puisqu'on admet une solution de continuité, dans Sextus,

1. Le fragment 2 n'était donc pas immédiatement consécutif au fragment 1 dans l'œuvre d'Héraclite.

2. <ξυνῷ, τούτέστι τῷ> add. Bekker, acc. Diels, Mutschmann, Bury, Walzer, Kranz, Kirk, Marcovich, Russo, etc. Schleiermacher avait simplement écrit ξυνῷ au lieu de κοινῷ (acc. Zeller, p. 134, n. 2; Snell, Diano, Held, p. 133).

entre B 1 et B 2 —, à une raison que Sextus *n'aurait pas donnée*. Il est clair que la raison pour laquelle il faut « suivre l'universel » n'est autre que l'universalité du *logos* affirmée dans ce qui est le fragment 2. Avec West, B.-W., Kahn, nous nous en tenons donc au texte tel qu'il était reçu, anciennement, par Bywater.

En quel sens le *logos* est-il universel? Selon Zeller (p. 134, n. 2), « le κοινὸς λόγος doit avoir au fond la même signification dans Héraclite que chez ses successeurs les Stoïciens ». Telle était déjà, visiblement, la pensée de Sextus. Si toutefois l'on s'en tient au texte des fragments, rien n'autorise à voir dans le *logos* la raison cosmique. Le *logos* n'est que le Discours *vrai*, comme tel universel : a) « tout arrive selon ce discours » (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, B 1); le *logos* dit le vrai au sujet de la réalité dans son ensemble, de tout ce qui arrive : tout ne consiste qu'en événements (il n'y a pas d'« être »), et le Discours dit la loi et les lois universelles selon lesquelles ont lieu tous les événements; b) il est vrai pour tous, intelligible à tous, en droit, car « penser est chose commune à tous » (B 113) : il est la vérité qu'il faut reconnaître si l'on veut voir en face le monde, et non, par l'effet de la déviation subjective, vivre toujours à côté. Penser le vrai, c'est-à-dire connaître, et le dire dans un discours qui, à la différence des langages particuliers, est, lui, universel, telle est la vocation de la pensée.

Mais les « nombreux », les hommes qui ne vivent qu'en nombre — en groupes, en collectivités qui s'opposent entre elles, en troupeaux —, s'approprient la pensée, la subordonnent à leurs particularités, et donc l'asservissent et la suppriment. Chaque collectivité a ce qui est commun à tous ses membres : ses mythes, ses mœurs, sa religion, sa morale. Mais il s'agit là d'une universalité fausse, d'une universalité dans les limites d'une particularité. Les individus qui n'ont d'autres pensées que celles du groupe, de la tribu, faisant leurs dieux de leurs ancêtres, ou n'ayant d'autres idéaux que les idéaux collectifs, ne peuvent réaliser la vocation de la pensée, car ce n'est pas en suivant la pensée collective que l'on aura la vérité. La « vérité » collective n'est pas la vérité car elle n'est pas *une*³ : chaque groupe a la sienne. Ces « vérités », ou se reconnaissent particulières, ou se prétendent universelles, et, dans les deux cas, soit en se renonçant, soit en se détruisant mutuellement, elles

3. « La vérité doit avoir un visage pareil et universel » (Montaigne, *Essais*, II, xii, p. 578-579 Villey³).

s'annulent. S'il n'était pas possible d'échapper à ce subjectivisme sociologique, il n'y aurait pas de *logos*, de discours vrai possible, pas de philosophie. Mais la pensée n'est pas nécessairement appropriée par une subjectivité quelconque, collective ou personnelle. Le fantôme de la vérité ne cesse de la hanter, qui l'invite à se libérer de la clôture d'un monde *faux* — puisque se prenant pour *le Monde*. Le philosophe est celui qui répond à l'invite du fantôme : pour atteindre l'universel, il se sépare du commun des hommes, de la collectivité. Il est un isolé ayant rompu, par le doute, avec les croyances de la collectivité; s'étant par là séparé d'elle, il est une *exception*. L'individu ainsi isolé, et pensant dans l'isolement, peut seul atteindre la vérité universelle.

8 (97)

PLUTARQUE, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 7, 787 c (p. 91 Cuvigny) :

κύνες καὶ βαῦζουσιν ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι.

Les chiens aboient seulement contre celui qu'ils ne connaissent pas.

Notre texte est celui de Bywater, Zeller (p. 106, n. 1) et du premier Diels (*Herak.*, 1901; *Vors.*, 1903). Le contexte est le suivant : « Le plus grand mal attaché à la vie publique, l'envie, attaque le moins la vieillesse, car, comme le dit Héraclite, les chiens aboient seulement contre celui, quel qu'il soit, qu'ils ne connaissent pas, et l'envie combat contre celui qui aborde la carrière publique, au seuil, pour ainsi dire, de la tribune de l'orateur, et elle veut lui en refuser l'accès, mais elle souffre la réputation avec laquelle elle est familiarisée et accoutumée, ni sauvagement, ni difficilement, mais avec douceur. » La citation s'insère mal dans le contexte si καὶ n'est pas compris comme signifiant « seulement » (cf. *Od.*, I, 58, ἔμενος καὶ καπνὸν νοῆσαι, « souhaitant seulement voir la fumée »). Corriger καὶ βαῦζουσιν en καταβαῦζουσιν (Wakefield, Schuster, p. 72; Diels, *Vors.*, 1906 et suiv.; Kranz, Walzer, Hubert, West, p. 199) n'est pas nécessaire : βαῦζειν est construit avec l'accusatif dans Eschyle, *Perses*, 13. Diels, *Vors.*, 1906, corrige ὃν en ὅν (acc. Kranz, Snell, Walzer, West, etc.) : correction malheureuse, car l'opposition du pluriel et du singulier, des nombreux chiens, d'une part, et, d'autre part, de l'individu seul en face d'eux, est évidemment voulue.

L'envie s'en prend seulement à celui qui vise à se faire un nom, comme les chiens seulement à celui qu'ils ne connaissent pas. Mais c'est Plutarque qui parle d'« envie ». Héraclite a en vue l'agressivité des nombreux contre celui qui se distingue par son étrangeté. Peut-être s'agit-il de l'étranger, de celui qui n'est pas identifié comme étant de la famille ou du clan, de la société close quelconque dont on fait partie, qui ne peut se faire reconnaître comme *des nôtres*. Mais, plus probable-

ment, il s'agit de l'attitude de la foule à l'égard du philosophe et de la réaction à cette énigme qu'il est pour elle.

Il y a deux éléments dans cette attitude : 1) *L'incompréhension* : incompréhension, d'abord, du discours du philosophe, du *logos*, qui semble à l'homme quelconque vide et vain; mais aussi incompréhension par la foule, les nombreux, de la personnalité même du philosophe, dont les mobiles, les ressorts secrets lui échappent : car les buts ordinaires des hommes ne valent pas pour lui — or les nombreux, pour le comprendre, doivent lui supposer les buts de tout le monde. De plus, la manière dont le philosophe juge, apprécie, échappe à la foule : parce qu'il voit l'unité des contraires et la complémentarité des aspects qui, pour le non-philosophe, s'excluent, il comprend au lieu de condamner, car il ne choisit pas entre les parties d'un même tout. 2) *L'agressivité* : les membres d'un même groupe n'« aboient » pas contre ceux qui, étant de ce groupe, admettent les mêmes valeurs, les mêmes lois, dès lors leur ressemblent, sont acceptés, ou, si cela arrive, c'est que le groupe s'est divisé en sous-groupes qui fonctionnent alors comme des groupes. Or le philosophe, étant en dehors de tout groupe, polarise l'agressivité et l'hostilité (à moins de vivre ignoré, comme Nietzsche, ou « caché », comme le recommandait Epicure — tirant la leçon de la mort de Socrate). Tout groupe suppose une loi du groupe, une conformité des comportements à un modèle et un conformisme. On dit, on fait ce qu'on sait que les autres approuveront. C'est ainsi que chacun, approuvé et accepté par les autres, se sent en sécurité. Mais le philosophe représente la contestation absolue. Il est une menace pour la cohésion même du groupe, pour autant qu'elle repose sur un idéal commun, cela parce qu'il met en péril toute certitude — et pourquoi? par le simple fait de poser une question, sa question : est-ce vrai? qu'en est-il de la vérité?

Comment devient-on Héraclite? 1) Le premier stade est toujours celui des lois de groupe, des « vérités » de groupe. L'éducation consiste, pour les parents, à transmettre leurs croyances, c'est-à-dire leurs idées reçues, leurs préjugés irrationnels, à leurs enfants. Le philosophe a d'abord été l'un de ces enfants. 2) Après la paix de la tradition, l'époque critique, celle du doute et de sa non-limitation : du doute universel, avec l'abandon des lois et « vérités » de groupe, du doute radical, tel qu'il ne reste plus que le néant, l'individualité pure ne croyant à rien. 3) Enfin, la découverte du monde, des lois universelles, du réel — mais

d'un réel qui n'est plus le réel commun. Après l'expérience du néant, l'expérience de la vérité, l'une étant la condition de l'autre. Le philosophe se fonde en indépendance et en liberté, en courage aussi — car il met en péril sa sécurité. Il ne fait pas nombre avec les autres. Il est une exception.

9 (89)

PLUTARQUE, *De la superstition*, 3, 166 c (p. 462 Paton-Babbitt) :

(ὁ Ἡράκλειτός φησι) τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

(Héraclite dit qu'il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais (que) chacun des endormis se détourne dans un monde particulier.

ἀποστρέφεσθαι est préférable à ἀναστρέφεσθαι que choisit Paton, mais qui est donné par le seul manuscrit D (*Parisinus gr.*, 1956). La citation, dont la teneur héraclitéenne est évidente, est en style indirect. Il est prudent d'y voir une paraphrase. Il est probable (cf. *ad B 113*) que Plutarque a substitué κοινὸν à ζυνὸν (même si κοινός signifie « commun » déjà chez Hésiode, *Tr.*, 723). Mais le mot κόσμος, au sens de « monde », est bien héraclitéen (malgré Kirk, p. 63; cf. p. 313 s.), comme il ressort du fragment B 30, et aussi (cf. Vlastos, *On Heraclitus*, 345) de son emploi, en un temps proche de celui d'Héraclite, chez Anaxagore (ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ, « dans notre monde unique », B 8) et Diogène d'Apolonie (ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ, « dans ce monde-ci », B 2). Selon Diels (suivi par Reinhardt, p. 216, n. 1, Walzer, Ramnoux, p. 58), la deuxième partie du texte serait de la main de Plutarque; mais, en l'occurrence, il n'y a pas de raison d'attribuer à Plutarque ce que Plutarque dit être d'Héraclite (ainsi Bywater, Jones, Burnet, Diano, Winterhalder, p. 68; Held, p. 401).

Ceux qui dorment vivent dans un monde qui leur est propre, car ce qui, lorsqu'ils rêvent, leur semble réel, n'est réel que pour eux. Les éveillés ont affaire à un seul monde, commun à tous, car ce qui semble réel aux uns, par exemple le soleil ou la mer, semble aussi réel aux autres. Il ne faut pas songer ici à un monde qui serait commun aux seuls membres d'un groupe, à un monde-de-groupe (où il y aurait, par exemple, des dieux qu'il n'y aurait pas dans un autre, etc.), mais bien au monde commun à tous les éveillés en tant que tels et universel,

bref à ce que nous appelons *le* monde. Seulement ce monde se disperse dans les différents langages particuliers et y perd son unité, car les éveillés ne s'entendent pas au sujet de ce monde et de ses éléments : pour les uns, le soleil est un dieu, pour d'autres, une pierre enflammée, pour les uns, il est très grand, pour d'autres, il a « la largeur d'un pied d'homme » (B 3), etc. Chaque élément du monde devient autre chose d'un langage à l'autre. Il y a, pour les éveillés, un monde unique et universel, mais les éveillés n'y vivent pas. Ils se retirent dans les mondes divers dont ils ont hérité, ou qu'ils se sont faits par leur science imparfaite. Ils ne voient pas le soleil mais un « dieu » ou une « pierre enflammée ». Ainsi, ils se séparent de ce qui leur est le plus proche, le monde, et se retirent dans leurs mondes subjectifs (le monde des Grecs n'est pas celui des Perses, etc.). Ils sont donc, eux aussi, des dormeurs par rapport aux éveillés véritables, ceux qui entendent le discours vrai, le *logos*, et dès lors ont affaire au monde lui-même, en soi et sans adjonction étrangère, le pensent et le connaissent.

10 (72)

MARC AURÈLE, *Pensées*, IV, 46 (I, p. 68 Farquharson) :

ᾧ μάλιστα διηγεκῶς ὁμιλοῦσι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

ἐγκυροῦσι P (editio princeps Xylandri, 1559, ex codice hodie deperdito) : ἀκυροῦσαν A (Vat. Gr., 1950) : om. D (cod. Darmstadt, 2773)

Ce avec quoi ils sont en relation le plus continûment, de cela ils s'écartent, et les choses qu'ils rencontrent chaque jour, ces choses-là semblent leur être étrangères.

Après ὁμιλοῦσι, on lit : λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, « le *logos* gouvernant l'ensemble des choses » — le monde. Les éditeurs ont reconnu dans ces mots une glose de Marc Aurèle. Mais alors que, pour certains, λόγῳ appartient à Héraclite (ainsi pour Diels, Reinhardt, p. 214; Nestle, p. 793; Snell, Jaeger, *Theol.*, p. 131; Walzer, Farquharson, Ramnoux, p. 213; Winterhalder, p. 16; Diano, Held, p. 184), pour d'autres, il fait partie de la glose (ainsi pour Bywater, Jones, Burnet, p. 156, n. 2; Marcovich, B.-W., Kahn). Nous nous rangeons à l'avis de ces derniers : 1) Pour Héraclite, le *logos* ne gouverne pas le monde. Le « logos » est simplement le discours vrai d'après lequel toutes choses arrivent. Il est la vérité de ce monde, si l'on entend par « monde » l'ensemble de tout ce qui advient. La vérité ne fait que décrire ce monde, le dévoiler, le faire connaître. Elle ne régit pas le monde, comme s'il y avait un monde intelligible auquel le monde sensible se conformerait. Le discours de la vérité ne fait que dire ce qui est déjà là, et qui, sans le philosophe, n'aurait pas été dit. 2) Ne peut-on, cependant, rendre tout à la fois à *logos* son sens de « discours » et le mot à Héraclite? C'est ce que font Diano et Serra : « E col discorso che gli uomini hanno di continuo e più che con altro consuetudine » (p. 109). Mais, en ce cas, « logos » est entendu au sens de « discours », et non de « discours vrai », qui est le sien.

Ce avec quoi les hommes ont le commerce le plus constant : l'ensemble des événements (γιννομένα πάντα, B 1), le monde — et les lois universelles qui font que les choses suivent leur cours. Ils sont en relation le plus continûment avec ce qui continue : le devenir même, et la loi du devenir. Cette loi par laquelle il continue à y avoir des événements, la loi du monde, d'elle ils sont le plus proches en tant qu'étant, eux aussi, au monde, et régis par elle; d'elle pourtant, ils se tiennent le plus loin par leur ignorance. Ce dont ils sont le plus près, comme étant au monde, c'est de l'être-au-monde, et pourtant ils ne sont pas *au monde*, ne réalisent pas l'être-au-monde — mais l'être-à-leur-monde. Le rôle de la philosophie n'est pas de nous amener à fuir ce monde, mais, au contraire, de nous ramener vers ce monde que nous avons toujours déjà fui. Nous l'avons fui pour notre monde particulier, car nous restons pris dans les brumes de nos rêves éveillé et n'en sortons que pour mourir, de sorte que nous quittons ce monde sans y avoir jamais été, sans avoir jamais réalisé la présence au monde. Ce à quoi nous sommes le plus en relation, de cela nous sommes toujours déjà séparés, et la réconciliation est à faire : cette réconciliation est la philosophie.

Ce à quoi nous avons affaire chaque jour, et jour après jour, les choses et les « êtres » de la vie quotidienne, ces choses paraissent *au philosophe* nous être étrangères, car, sans même nous en rendre compte — car nous sommes trompés par la familiarité, le bien-connu, l'évidence —, nous les regardons comme on regarde un étranger. Le regard va au-delà de ce qui est là-devant, hanté par un avenir et un ailleurs. Ce qui est là n'importe que par l'aspect par où il entre dans le circuit de la subjectivité. Notre vie se déroule finalement en marge de la vie effective à laquelle nous appelle le monde dans sa splendeur offerte; parlant et agissant en fonction de nos espoirs et de nos rêves, sans doute sommes-nous ancrés dans le monde, mais, pour l'essentiel, nous sommes tout à notre souci. Nous vivons par procuration des vies imaginaires sans vivre notre vie réelle, c'est-à-dire sans vivre réellement notre vie, que nous laissons glisser dans l'inattention à elle-même. Au mouvement du monde, nous substituons le nôtre, et ainsi nous évadons sans cesse quoique ne pouvant nous évader nulle part.

L'être qui instaure la présence au monde, l'homme, ne la réalise pas : il est absent à cette présence même. Car il lui faut d'autres mondes que le monde (celui de la religion ou celui du lendemain...),

incapable qu'il est de vivre, sans y rien ajouter ni en rien soustraire, dans le seul monde qu'il y ait, où règne, il est vrai, la loi de l'unité des opposés, de l'indissociabilité de ce qui fait plaisir et de ce qui fait souffrir. Le malheur et le bonheur sont les contraires qu'unit toute vie. Mais l'homme parle en niant, brisant ce lien, agit en voulant le fuir, au lieu d'y consentir — car, de toute façon, la loi est inéluctable. Le malheur, pense-t-il, est un accident qui peut être extirpé de la vie, de façon que seul existe le bonheur. Il ne voit pas que la conception même qu'il se fait du bonheur, comme lié à des choses et à des êtres périssables, assure la prise du malheur. Le philosophe voit cela et : *a)* ou bien conçoit un bonheur que le malheur ne puisse altérer, ne donnant pas prise au malheur — mais, en ce cas, dans l'opposition des contraires, l'un des termes l'emporte au point d'annuler l'autre, et la sérénité obtenue est la sérénité de la mort; *b)* ou il ressent le malheur, en éprouve le tourment, mais conçoit son lien inexorable au bonheur et, dans l'intelligence de cette loi fatale, trouve la sérénité. Tel est le philosophe tragique.

11 (73)

MARC AURÈLE, *Pensées*, IV, 46 (I, p. 70 Farquharson) :

οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.

Il ne faut pas agir et parler comme en dormant.

Marc Aurèle ajoute : *car, même alors* (dans le sommeil), *il nous semble agir et parler*. La citation d'Héraclite, faite de mémoire, est-elle littérale? Kirk (p. 45) y voit une paraphrase, par Marc Aurèle, de la fin du fragment B 1. Ce que font les hommes ignorants du *logos*, eux-mêmes ne le comprennent pas, car ils sont inconscients de la loi qui unit les contraires dans leurs actes mêmes, pour autant qu'ils parviennent à des actes et à des œuvres réussis. Et leur parler, bien loin de traduire la conscience qu'ils auraient de leur ποιεῖν, désunit les contraires. Ainsi (B 1, fin), *ce qu'ils font éveillés leur échappe, tout comme leur échappe ce qu'ils oublient en dormant* — à savoir leur vie éveillée : leurs actions, travaux, œuvres, etc. On peut dire qu'ils agissent et parlent dans une inconscience comparable à celle des dormeurs, donc comme des gens qui dorment. « *Il faut* » (δεῖ) ne pas agir et parler ainsi : seul δεῖ introduit une idée nouvelle. Est-il d'Héraclite? Cela est peu probable, même si l'histoire des mots ne s'y oppose pas (cf. τί δὲ δεῖ, « mais pourquoi faut-il », *Il.*, IX, 337) : on attendrait χρῆ. Il reste que, bien certainement, pour Héraclite, *il ne faut pas* agir et parler en oubliant, méconnaissant, la loi de l'agir et du parler (du faire et du dire). Cela parce qu'il faut chasser l'illusion, l'inconscience, vouloir le plus de conscience et de clarté possible : dans ce *il faut* (δεῖ ou χρῆ) s'affirme la volonté rationaliste, inséparable de la vocation de philosophe. « *Il faut* » : c'est le philosophe qui parle, et qui s'adresse d'abord à celui qui veut philosopher. Mais l'homme d'action aussi est concerné. L'homme doit penser son agir et l'unité des opposés en lui. Seulement si l'on connaît la loi de l'agir, on pourra maîtriser sa stratégie. Que faire, d'une manière générale, de ce qui s'oppose à moi, du négatif? Non pas vouloir l'annuler,

car il faudra opposer à une force négative une force égale, et l'action s'épuisera à vouloir annuler les obstacles, mais composer avec lui, trouver le biais par où en tirer parti. Nous devons vivre, agir et parler, dans un monde où le négatif est très puissant, et il n'y a pas d'autre monde possible. Agir et parler comme en dormant, c'est ne pas avoir conscience de ce pouvoir. Mais si nous agissons en ayant conscience, au niveau du langage, de l'unité du positif et du négatif, nous intégrons le négatif dans notre stratégie et le maîtrisons. Ainsi, pour Napoléon, le négatif était l'égoïsme humain de l'individu qui veut vivre, et ne veut pas mourir à la guerre. Napoléon, bien loin de vouloir dépassionner les individus, attisait les passions égoïstes et s'en servait. « *Il ne faut pas être égoïste, etc.* », dit le discours moralisateur : mais c'est là « parler comme en dormant », c'est rêver.

12 (75)

MARC AURÈLE, *Pensées*, VI, 42 (I, p. 114 Farquharson) :

τοὺς καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ
γινομένων.

Les dormeurs sont ouvriers et co-ouvriers de ce qui se fait dans le monde.

« Tous, nous collaborons à l'achèvement d'une œuvre unique, dit Marc Aurèle, les uns sciemment et intelligemment, les autres à leur insu. Ainsi Héraclite, je crois (οἶμαι), dit que même *les dormeurs sont ouvriers et collaborateurs de ce qui se fait dans le monde*. » « Il ne faut pas agir et parler comme en dormant » (B 73) : les dormeurs, donc, dans leurs mondes particuliers, parlent et agissent; en quoi faisant, ils sont ouvriers et co-ouvriers de ce qui arrive ou s'accomplit dans le grand monde, celui qui est « le même pour tous » (B 30). « Dormeur » est pris, avant tout, au sens figuré : les « dormeurs » dont il s'agit sont des éveillés par rapport aux dormeurs au sens propre; ils dorment par rapport à ceux que la philosophie a éveillés. Il n'y a, en effet, de véritable éveil que celui qui nous fait sortir non seulement du monde particulier du *sommeil* mais du monde particulier de la *veille* — lequel, d'ailleurs, peut avoir un caractère collectif. Les hommes vivent non dans le monde en soi, universel, commun à tous, hommes et dieux, mais dans leurs mondes particuliers, multiples et différents. Ces mondes, même communs à beaucoup d'hommes (et y compris le monde de la science, corrélat du sujet épistémologique), sont radicalement subjectifs¹ : ce sont des rêves plus ou moins cohérents destinés à s'évanouir, comme s'évanouissent les rêves, avec les hommes qui les ont habités.

Les dormeurs parlent et agissent, tout en ne parlant pas, ne connaissant pas, les lois de leur agir. Les hommes (les endormis), quels que

soient leurs langages si divers, dés-unissent les contraires; mais leur action, pour autant qu'elle est efficace, aboutit à un résultat, se conforme à la loi de l'unité, de la co-appartenance des contraires : en effet, ceux qui œuvrent à quelque chose, qui ont la maîtrise d'un art quelconque, sont capables, bien qu'ignorants du *logos*, de réussite pratique. Ainsi ce qu'ils disent retarde sur ce qu'ils font. Les rêves éveillés des éveillés dormeurs sont leurs croyances superstitieuses, leurs religions, leurs morales, leurs utopies politiques ou autres, tout ce qui les retient dans leurs mondes fictifs et leur barre l'accès au monde réel (sans adjonction humaine). Dans ces mondes, ils vivent, réfléchissent, parlent. Toutefois leur action, elle, dans la mesure où elle est agissante, opère selon des lois universelles. Ainsi ils attribuent leurs réussites à la magie ou à leurs dieux, mais, dans leur pratique effective, ni la magie ni la religion ne sont intervenues. Ou bien ils souhaitent, comme le héros homérique (*Il.*, XVIII, 107), la paix universelle, mais, dans la pratique, ils luttent pour que « triomphent » leurs idées — et pour qu'il y ait des vaincus. Ou encore : « il faut faire le bien, éviter le mal », dit leur discours moral; mais, dans la pratique, ils unissent le bien et le mal, car ils ne parviennent pas à réaliser seulement l'un — sans l'autre. Ainsi les dormeurs agissent, mais autrement qu'ils ne le pensent. Par exemple, ils ont préparé la guerre en se disant qu'ils voulaient la paix, mais le résultat réel a été la perpétuation de la guerre.

Les dormeurs au sens propre collaborent à la vie du monde, car, pendant le sommeil, fût-ce par la seule respiration (cf. Sextus, *Adv. Math.*, VII, 129 = 22 A 16), les échanges avec le milieu ne sont pas interrompus. Les dormeurs au sens figuré aussi, car ils sont au monde; leur action met en œuvre des éléments du monde selon la loi du monde (quelles que soient les interprétations qu'eux-mêmes en donnent dans leurs langages particuliers). Leurs illusions mêmes (religions, idéologies...) sont des réalités de ce monde, ont des conséquences et des effets.

1. Nous nous donnons le droit d'exprimer en termes modernes la pensée d'Héraclite — lorsque cela se peut sans la trahir.

13 (71)

MARC AURÈLE, *Pensées*, IV, 46 (I, p. 68 Farquharson) :

(μεμνησθαι δὲ καὶ) τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾧ ἢ ὁδὸς ἔχει.

(Se souvenir aussi de) **celui qui oublie par où passe le chemin.**

On traduit habituellement : « celui qui oublie où mène le chemin » (Ramnoux toutefois : « par où », p. 92). Mais, en ce cas, il faudrait choisir non la leçon ᾧ des cod. P et A, mais οἷ du manuscrit D, qui n'est pas le meilleur (l'amateur qui en a choisi, copié et révisé le texte, « ne s'attache pas, manifestement, à une fidélité scrupuleuse », dit Trannoy¹, p. xx; « the sense is sometimes paraphrased », note Farquharson, I, p. xxx). Le rapprochement, habituel depuis Bywater (p. 29), Diels et Heidel (p. 708), de ce fragment avec le fragment 117 (sur l'homme ivre), n'éclaire beaucoup ni l'un ni l'autre (et incite — cf. « ne sachant où il va » — à la traduction peu exacte de ᾧ par « où »). Et voir en 71 une simple réminiscence de 117 (DK, I, 167) évite de le penser en et pour lui-même.

C'est Marc Aurèle qui parle de « se souvenir ». Néanmoins, on peut croire que, pour Héraclite, pas plus qu'il ne faut « agir et parler comme en dormant » (B 73), il ne faut vivre, suivre le chemin de la vie « comme en dormant », *c'est-à-dire en oubliant* : l'oubli, que le fragment B 1 a associé au *sommeil*, se retrouve ici; et il est certain que, pour Héraclite, il s'agit de ne plus « oublier », mais de se rendre compte et de connaître. Le chemin de la vie doit être un chemin de sagesse, car « bien penser » (σωφρονεῖν), être sage, est « la qualité suprême » (B 112) — ce qui signifie : chemin de connaissance, chemin de vie, chemin de salut. Suivre un tel chemin de vérité et de sagesse, au lieu de tout autre chemin ne conduisant qu'à l'errance indéfinie, ne se peut à moins d'avoir l'intelli-

gence du *logos*, et d'admettre ce qu'il affirme — l'unité des contraires. Alors seulement, on sait « par où passe le chemin » : par le contraire de ce que l'on veut atteindre. L'ignorance, l'erreur, la douleur, le malheur, la mort définissent la condition naturelle de l'homme; et le philosophe, à la différence du dieu, est d'abord un tel homme, ignorant, errant, souffrant. Ne pas oublier « par où passe le chemin », autrement dit, toutes les fois que nous avons affaire au négatif, ne pas oublier que le chemin « passe » précisément par le négatif. Celui qui oublie par où passe le chemin ne peut que se révolter contre le malheur, la souffrance, s'indigner de la vie qui lui est faite, et, homme, condamner la condition humaine. Mais, par cela même, le négatif pèse sur lui d'un poids plus lourd.

1. Marc Aurèle, *Pensées*, éd. A. I. Trannoy, Paris, CUF, 1925.

14 (74)

MARC AURÈLE, *Pensées*, IV, 46 (I, p. 70 Farquharson) :

οὐ δεῖ <ὡς> παῖδας τοκεῶνων (sc. ποιεῖν καὶ λέγειν).

<ὡς> Casaubon, acc. Coraes (ed. Paris, 1816), Bernays (*Ges. Abh.*, I, p. 54, n. 1), Diels, Farquharson τοκεῶνων Rendall (*Class. Rev.*, 16, 1902, p. 28), acc. Diels, *Vors.*, 1906 : τοκέων ὧν cod.

Il ne faut pas agir et parler comme les enfants de nos parents.

« Se souvenir toujours de ces mots d'Héraclite, écrit Marc Aurèle [suivent les fr. B 76, 71, 72]..., et : *Il ne faut pas agir et parler comme en dormant* (B 73) — car même alors, nous croyons agir et parler (ποιεῖν καὶ λέγειν) —, et encore : *Il ne faut pas* (sc. agir et parler) <comme> les enfants de nos parents, c'est-à-dire, en termes simples : comme nous l'avons appris par tradition (τουτέστι κατὰ ψιλόν, καθότι παρελήφμεν). » δεῖ est sans doute du citateur (Héraclite préfère χρή), de sorte que seuls les mots παῖδας τοκεῶνων sont les mots mêmes d'Héraclite.

« Zeus? Qui est Zeus? — car je ne le sais que par ouï-dire » (Euripide, in Plut., *Eroticos*, 756 b). Nos parents nous laissent un lourd héritage culturel d'idées reçues qu'ils nous transmettent, dont ils voudraient qu'elles restent les nôtres. Notamment par l'éducation religieuse et morale, ils visent à faire en sorte que les enfants leur ressemblent dans leurs idéaux. Et les enfants, pour la plupart — du moins aux époques de stabilité —, se conforment au patron, au modèle, que les parents ont arrêté pour eux. Durant des siècles, les enfants ont ressemblé aux parents. Aujourd'hui, en dépit de la crise des idéaux et des modèles, bien des croyances se transmettent encore par la reproduction éducative. Cela n'est possible que par une éducation qui soit un endoctrinement et fournisse l'individu *en réponses* avant même que la raison ne se soit éveillée, que la capacité de libre recherche ne se soit développée. Le discours philosophique — discours de raison — suppose le doute,

et le rejet méthodique des solutions traditionnelles. Le jeune qui a vocation de philosophe ne doit ni agir ni parler « comme l'enfant de ses parents » : il doit, au niveau des choix intellectuels et moraux, suspendre son devoir d'obéissance. « Ni parler » : c'est-à-dire ne pas ressasser, une fois encore, l'α et l'ω des croyances léguées par tradition. « Ni agir » : c'est-à-dire ne pas avoir, simplement parce que c'est ou ce fut le leur, le comportement de son père ou de ceux qui lui ressemblent. L'engagement pour la philosophie suppose le « meurtre » du père et une situation de rupture. Le philosophe sera, parmi les « nombreux », un isolé. Or le plus difficile est de s'isoler de ses parents, car tout bon fils veut que ses parents aient eu raison. Mais les « vérités » de groupe, très diverses et qui s'entrechoquent, ne sont pas la vérité, qui est universelle. Or ces « vérités » ont commandé à l'éducation des enfants. Il est donc inévitable que le jeune qui répond à l'appel de la philosophie, c'est-à-dire qui entend n'écouter que sa raison, ait à se libérer de l'emprise du groupe, spécialement de l'emprise parentale. Celui qui parle et agit en « enfant de ses parents » (en « fils de son père ») reste toute sa vie comme sous l'autorité des parents et en état d'enfance. Les hommes, pour autant qu'ils reproduisent les croyances et le monde particulier et clos dont ils ont hérité, sont toute leur vie sous la coupe de leurs parents. Ils ne sont que des enfants d'apparence adulte. Si l'âge adulte est l'âge de raison, la seule voie pour y parvenir est la philosophie.

JAMBLIQUE, *De l'âme*, dans STOBÉE, *Anthologie*, II, 1, 16 (II, p. 6 Wachsmuth) :

παίδων ἀθύρματα, τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα.

Jouets d'enfants, les opinions humaines.

Héraclite, dit Jamblique, « considère les opinions humaines comme des jouets d'enfants » (Ἡράκλειτος παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα). L'expression παίδων ἀθύρματα paraît être la reprise, par Héraclite, d'une expression homérique (ἀθύρματα νηπιέησιν, *Il.*, XV, 363; cf. *Od.*, XVIII, 323). Le mot δόξασμα, non attesté avant Euripide (κενῶν δοξασμάτων, « vains préjugés », *El.*, 383), appartient-il au citateur? Il se peut. Il nous paraît, toutefois, plus probable qu'Euripide, dont on connaît la dette à l'égard d'Héraclite, l'a emprunté à ce dernier.

L'enfant ne doit pas rester, si du moins il est appelé à la philosophie, « l'enfant de ses parents » (cf. B 74). Il doit abandonner les croyances héritées, ne pas rester dans la dépendance du particulier, mais s'individualiser afin de rencontrer l'universel. Que dit ce fragment-ci? Comme l'enfant, devenant homme, rejette ses jouets, de la même manière il doit rejeter les opinions qui lui ont été léguées par la tradition, soumettant tout au libre examen. Toutefois, la plupart des hommes en restent aux « vérités » de groupe, ne s'en libèrent jamais. Ils vieillissent enfants, et leurs croyances et opinions sont leurs jouets, auxquels ils se plaisent toujours, qu'ils n'ont pas rejetés. Ils les prennent au sérieux, comme les enfants leurs jouets. Cependant, par rapport à la vérité, elles n'ont pas plus de sérieux que des jeux d'enfants. Et de même que les enfants sont mécontents lorsqu'on leur enlève leurs jouets, de même ces enfants vieux que sont les adultes attachés encore aux « vérités » de groupe, deviennent furieux et agressifs lorsque l'esprit critique fait apparaître, dans leurs prétendues « vérités » et idées générales, des hochets ridicules (pour leur âge), qu'on veut leur ôter. Et si un pouvoir d'Etat rationnel visait à les empêcher d'endoctriner leurs enfants comme ils le furent eux-mêmes, ils se battraient pour défendre leurs jouets.

CELSE dans ORIGÈNE, *Contre Celse*, VI, 12 (p. 208 Borret) :

ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ἑκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.

Marmot qui n'a pas la parole! L'homme s'entend ainsi appeler par l'être divin, comme l'enfant par l'homme.

Comment traduire νήπιος? Dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle (postérieur, tout au plus, de quelques dizaines d'années à l'ouvrage d'Héraclite), Prométhée explique ce que les humains doivent aux dons qu'il leur a faits : auparavant, ils n'étaient que des « enfants » (νήπιοι, 443); comme tels, « ils faisaient tout sans recourir à la raison » (γνώμη, 456). Dans Homère, νήπιος signifie « qui est en bas âge », « jeune enfant », mais aussi « sot », « dénué de raison » (v. Bailly, s.v.). Dès lors, traduire par « enfant dénué de raison » paraît juste, quoique non suffisamment précis : si νήπιος s'applique à l'enfant « en bas âge », il faut songer au tout petit enfant, qui *ne parle pas encore*. De là la traduction par « marmot », qui vient probablement de « marmotter », lequel a pour origine une onomatopée exprimant le murmure, l'absence de parole distincte.

δαίμων : « le dieu », traduit-on généralement (ainsi Ramnoux, p. 13). Mais, pour « dieu », Héraclite emploie θεός; et l'on ne saurait admettre qu'un philosophe aussi attentif au langage emploie un autre mot pour désigner exactement la même chose. Par « *daimôn* », Héraclite entend ici, nous semble-t-il, un homme qui s'est élevé au-dessus de la commune humanité, a atteint la surhumanité, est devenu « divin ». Telle est, en son temps, l'une des significations du mot. Hésiode avait chanté les hommes de la race d'or, qui, après leur mort, sont devenus des δαίμονες, non pas des dieux, comme le croyait Mazon¹, mais des êtres divins, « les bons génies de la terre, gardiens des mortels » (*Tr.*, 121-122). Platon,

1. Cf. E. des Places, *La religion grecque*, Ed. Picard, 1969, p. 114.

dans le *Cratyle*, après avoir cité Hésiode, expliquera que l'homme « de la race d'or » est l'homme de bien (ἀγαθὸς ἀνὴρ), et que, puisque c'est sa sagesse (φρόνησις) qui fait de lui un δαίμων, il est δαίμων de son vivant : « J'admets que tout homme de bien, vivant ou mort, est démonique, et que le nom de δαίμων lui est justement donné » (398 c). Que l'on puisse être *daímôn* de son vivant, telle est la pensée pythagoricienne; et c'est elle, sans doute, qui inspire ici Platon². D'après un fragment du *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* d'Aristote (fr. 192 Rose), « certains de ses disciples mettaient Pythagore aux côtés des dieux, en tant que bon démon » (ὡς ἀγαθὸν τινα δαίμονα)³. Au *Discours sacré*, que la tradition attribuait à Pythagore, remonte, pour une part, la compilation tardive dite *Les Vers d'or des Pythagoriciens*, où il est question de « démons terrestres » (v. 3). Que sont ces démons? Si tardif que soit le *Commentaire* de Hiéroclès d'Alexandrie (v^e siècle), il est permis d'y trouver un écho de la plus ancienne et authentique pensée pythagoricienne, que Hiéroclès avait chance de bien connaître⁴. Or, nous est-il dit : « L'auteur de ces Vers appelle *daimones* les âmes humaines qui se sont ornées de vérité et de vertu... En les appelant *daimones*, il les sépare des hommes grossiers et ignorants qui n'ont acquis aucune connaissance et ne sont pas devenus *daimones*... La dénomination de *démon terrestre* (καταχθόνιος δαίμων) ne convient à nul autre qu'à celui qui, étant homme par nature, est devenu *daímôn* par sa façon de vivre... Les hommes, quoique étant tous, par nature, des êtres terrestres et raisonnables, ne sont pas tous des *daimones* ni des sages » (trad. M. Meunier, p. 81-82, modifiée). Ainsi, au temps d'Héraclite — qui est aussi celui des plus anciens Pythagoriciens —, δαίμων peut s'entendre, semble-t-il, d'un *être divin* (Pythagore était θεῖος ἀνὴρ, « homme divin ») de souche humaine. Ne serait-ce pas le sens qui convient ici? Cet « être divin » ne serait-il pas le philosophe?

2. Cf. Detienne, *La notion de daímôn dans le pythagorisme ancien*, Les Belles-Lettres, 1963, p. 101.

3. Empédocle aussi est un « démon vivant » (Detienne, p. 99).

4. La parole du Maître étant considérée comme sacrée, de sorte qu'il était impie de l'altérer, a dû par là même être protégée contre toute altération profonde. C'est une doctrine religieusement transmise que Hiéroclès nous fait connaître; et l'on peut croire, comme il nous le dit, que son exégèse « contient, dans une mesure appropriée, une vue d'ensemble des dogmes des Pythagoriciens » (Pythagore, *Les Vers d'or*, avec le *Commentaire* de Hiéroclès, trad. M. Meunier, « L'Artisan du Livre », 1925, p. 341).

Si l'on considère : a) la séparation qu'Héraclite établit entre les autres hommes et le philosophe, comme entre les multiples langages particuliers — langages de la subjectivité et du désir — et le *logos*, le discours vrai, universel; b) le fait aussi que les autres hommes ne font, à ses yeux, que s'essayer à des paroles maladroites, alors que son analyse à lui atteint la nature des choses (B 1), on doit convenir que sa pensée eût pu s'exprimer ainsi : « Marmot qui n'a pas la parole! L'homme s'entend ainsi appeler par le *philosophe*, comme l'enfant par l'homme. » Que l'acte de philosopher implique une rupture avec la condition humaine, que le philosophe fasse un choix qui le sépare des autres hommes, et participe donc d'une autre nature que la nature humaine, ce n'est pas là une idée nouvelle au temps d'Héraclite. D'après Aristote (fr. 192 Rose), les Pythagoriciens distinguaient trois sortes de vivants raisonnables : « le dieu, l'homme, et l'espèce du type Pythagore (τὸ δὲ οἷον Πυθαγόρας) »; cela revenait à dire que la nature démonique se confond avec la nature philosophique. Pythagore et Empédocle voyaient un abîme entre eux-mêmes et la commune humanité; *daimones*, « êtres divins », ils se sentaient plus divins qu'humains. Pythagore se donnait pour fils d'Hermès (D.L., VIII, 4). Empédocle se comparait à un « dieu immortel » (B 112) : il apportait la vérité — vérité, pour les hommes, très difficile à saisir (B 114). Pythagore et Empédocle pouvaient se considérer comme des quasi-dieux, car ils étaient honorés comme tels. Mais Héraclite fut-il, comme Empédocle, « comblé d'honneurs par tous, couronné de bandelettes et de couronnes fleuries » (31 B 112)? Il ne le semble pas. Héraclite ne paraît pas avoir eu la même emprise sur ses concitoyens, mais plutôt avoir suscité quelque agressivité (cf. B 97) — ce avec quoi, peut-être, s'accorde mieux la nature ambiguë d'un δαίμων.

La masse des hommes, tout en reconnaissant au philosophe un pouvoir supérieur (dans le domaine de l'intelligence, des vues d'ensemble, de l'audace intellectuelle), donc « divin », est en général massivement hostile à cet être qui se distingue de tous, pour autant du moins qu'elle voit en lui un destructeur, un déracineur (des opinions ancrées, des croyances), ou, en tout cas, un personnage inquiétant, un semeur de doutes, quelqu'un qui fait passer un vent d'ironie sur tout ce qu'on admet comme allant de soi.

En quoi l'acte de philosopher implique-t-il une « rupture avec la condition humaine »? Mais quelle est la « condition humaine »? Tout

homme est éduqué pour se comporter comme membre d'un groupe déterminé — clan, tribu, cité, nation, telle ou telle Eglise ou formation collective quelconque. Nul n'échappe à cette règle. Aucun individu ne reçoit une éducation purement rationnelle, c'est-à-dire purement universelle. L'être humain se trouve donc lesté de croyances, adhésions, idéaux, et même craintes et espérances, qui sont celles du groupe, non les siennes propres. Se libérer pour la philosophie implique donc une rupture très profonde et très radicale avec le groupe et les autres, c'est-à-dire avec soi-même. Il s'agit de devenir un autre être, qui juge en raison, et non plus comme le veulent l'habitude et la tradition. Cette transformation de l'être se traduit par la capacité de parler un nouveau langage : non plus langage particulier — langage du désir et de la tradition —, mais *discours* qui développe des raisons renvoyant à d'autres raisons, sans intervention d'une causalité extérieure qui viendrait en troubler le fil en tentant de suggestionner la raison, de lui imposer les pseudo-vérités du désir. Or, de ce discours logique ou philosophique, de ce *logos*, les hommes n'ont pas l'intelligence, et, par rapport à l'être démonique — au philosophe —, qui le parle, ils sont comme des marmots n'ayant pas la parole. On peut dire que les hommes, dès lors qu'ils parlent pour dire ce qu'ils croient, ou veulent, ou ce qui les intéresse, et non pour dire le vrai en et pour lui-même, ne parlent pas encore, car ils n'usent pas du langage conformément à son pouvoir essentiel qui est de dévoiler le vrai. Car le langage ne s'accomplit que comme discours. Parler comme ils parlent, c'est parler comme s'ils étaient dénués de raison (de la puissance de dire le vrai), et, en cela, ils sont comme des *νήπιοι*. « *νήπιος* », voilà ce qu'est l'homme incapable du *logos* pour l'être démonique — le philosophe —, et par rapport à lui, comme est l'enfant pour et par rapport à l'homme. Homme par rapport à l'enfant, l'homme est enfant à son tour par rapport au *daimôn*, être de raison, de science et de sagesse. Devenir philosophe, c'est dépasser la condition humaine ordinaire et moyenne, autant que devenir adulte, c'est dépasser la condition enfantine. Pour cela, il faut que l'homme, fût-il adulte, se considère comme n'étant encore qu'un enfant, car, ayant beaucoup appris, il découvre qu'il a encore tout à apprendre, et, ayant été formé, que sa formation n'est pas faite, en bref, que, se croyant raisonnable, il a encore tout à faire pour le devenir. Le devenir-adulte de l'enfant se trouve remis en question par un nouveau devenir-adulte, celui qui en fera un philosophe.

17 (78)

CELSE dans ORIGÈNE, *Contre Celse*, VI, 12 (p. 208 Borret) :

ἦθος ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει.

Le caractère humain n'a pas de raison, le divin en a.

On lit : ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον; γὰρ n'appartient, semble-t-il, ni à Héraclite ni à Origène, mais à Celse et renvoie au contexte celsien.

ἦθος indique la disposition d'un être en tant qu'il garde sa propre manière d'être : en l'occurrence la disposition de l'homme en tant qu'il garde sa manière d'être, qui est d'être homme. ἦθος s'entend ici du caractère propre de l'homme; et ce que nous dit Héraclite est que la γνῶμη n'est pas incluse dans ce caractère propre, dans cette habitude de l'être. Cela ne signifie pas que l'homme n'ait jamais de γνῶμη, mais que celle-ci ne fait pas partie de son ἦθος. La γνῶμη est incluse, au contraire, dans l'ἦθος divin, dans la propre disposition habituelle du dieu. Cela ne signifie pas que le dieu ait toujours la γνῶμη (la γνῶμη des dieux de la poésie épique est sujette à caution, suivant Xénophane), mais il l'a pour autant qu'il est fidèle à son ἦθος (qui, donc, n'est ni l'« essence », ni la « nature » au sens d'« essence »).

Mais que faut-il entendre par γνῶμη? Le mot revient fréquemment dans les *Elégies* de Théognis; Carrière¹ le rend, selon les cas, par « avis », « jugement », « idée », « pensée », « esprit », « raison », « sagesse ». Or, lorsqu'il s'agit de « ce que les dieux donnent de plus précieux aux mortels », et grâce à quoi l'homme est « à la mesure de tout » (v. 1171-1172), γνῶμη est traduit par « raison ». Cette γνῶμη que les dieux peuvent accorder à l'homme, qu'ils ont, eux, connaturellement, est, en effet, le pouvoir universel de connaissance. Dans le fragment 78, la γνῶμη est, de même, inhabituelle à l'homme, habituelle au dieu. Aussi traduisons-nous par « raison ». Certes, γνῶμη impliquant « à

1. Théognis, *Poèmes élégiaques*, Les Belles-Lettres, 1948.

la fois l'idée de connaissance et celle d'avis, de décision prise en connaissance de cause » (Chantraine, s.v.), et γνώμας étant un pluriel, on pourrait traduire par « desseins (ou "avis", ou "conseils", ou "pensées") raisonnables ». Mais, précisément, s'agit-il de « pensées », ou de « desseins », ou même d'« intentions »? Ou encore de « jugements »? Le choix que l'on fera ne sera pas le seul possible, de sorte que, si l'on s'est trompé, ayant choisi « jugements », par exemple, alors qu'il eût fallu préférer « desseins », ce sera en s'éloignant davantage de la vérité que si l'on eût choisi le terme le plus essentiel et le plus simple : « raison »².

Héraclite ne peut pas vouloir dire ce que Jaeger lui fait dire : « la nature humaine ne possède absolument pas la γνώμη et seule la nature divine la possède » (*Théol.*, p. 248). Si la raison était réservée aux dieux, l'entreprise même de connaissance serait impossible, et Héraclite dénaturerait tout son propos — puisque le philosophe, nous le savons, tient un discours de vérité (*logos*) : il a la connaissance. — Le philosophe n'est pas assujéti à garder l'*éthos anthrôpeion*, la manière d'être de l'homme, comme si cet ἦθος était une essence, cela parce que rien n'échappe au devenir, lequel ménage partout des degrés de liberté. Les hommes proprement et platement « hommes » chaque jour répètent leur « être homme », leur *éthos* humain : ils vivent dans leur monde particulier, parlent le langage de la préoccupation et du désir. Mais le philosophe rompt avec son *éthos* humain — ce système d'habitudes, de traditions, qui fait de lui un être humain dans un monde humain particulier (une culture) —, cela grâce au pouvoir de la γνώμη, de la raison, faculté de donner et de saisir les raisons, mais aussi d'entendre raison, faculté de l'universel et du vrai, et, aussi bien, faculté de donner ou de recevoir de bons avis. Le philosophe n'est pas, simplement, un être divin, pas plus qu'il n'est, simplement, un être humain. Il s'élève de l'humain au divin; il est le médiateur et le δαίμων.

Grâce à la γνώμη, l'homme (alors devenant philosophe) est libéré pour le plus vaste horizon, n'ayant d'autres bornes que les bornes

2. C'est une règle à suivre que, dans les cas où règne une relative incertitude, il faut choisir la solution qui, au cas où elle serait fausse, serait néanmoins la moins fausse. Il convient donc d'éviter les choix trop particuliers, par là même trop risqués. Toutefois, cette règle du moindre risque doit se composer avec une autre : celle du refus des notions vagues et floues. Mais telle n'est pas la notion de « raison ».

mêmes des choses. Le rapport de la γνώμη au Tout est indiqué dans Solon (fr. 16 Diehl)³, dans Théognis (*loc. cit.*), plus tard dans Anaxagore (59 B 12 : II, p. 38, 3 DK). Ici même, la γνώμη ou raison n'est pas la fausse raison, c'est-à-dire la raison partielle, servile, instrumentale (que l'*éthos anthrôpeion*, manifestement, n'exclut pas), celle qui permet d'assujettir l'environnement au joug du désir, mais la raison totale, englobante, qui se mesure au Tout et est à la mesure du Tout. Le naturel du dieu comporte une telle raison, le naturel humain ne la comporte pas. L'homme n'est pas naturellement philosophe : l'éducation le fournit en réponses dont il se contente, qui lui font un monde culturel clos. La philosophie ne s'introduit dans l'humanité que par suite d'une faille dans le caractère humain : elle suppose que quelque chose d'exceptionnel arrive à l'homme. Ce qui survient alors est l'intérêt désintéressé, libre, pour la vérité sans limites — la vérité au sujet de la réalité dans son ensemble, ou du Tout. Aux langages divers se substitue alors le discours vrai, qui dévoile le Tout comme tel.

La γνώμη est ce qui fait que le philosophe se règle, ou s'oriente, en toutes ses démarches, en fonction du Tout — ce qui est la condition de la connaissance, mais aussi de l'action absolument sensée. La γνώμη sépare le philosophe de l'homme, et donc le sépare de lui-même, car l'homme est un être de tradition et de désir, alors que le philosophe, comme tel, est hors de toute tradition particulière (mais non de la tradition philosophique — tradition de l'universel) et sans désir particulier. L'homme philosopant unit de façon vivante les contraires : d'une part, la « subjectivité », si l'on veut, d'autre part, ce qui s'oppose à elle et nous libère d'elle pour le *logos* et pour la vérité.

3. « Du savoir (γνωμοσύνη = γνώμη), il est très difficile de concevoir la mesure invisible, celle qui, à elle seule, tient les limites de toutes choses (ὁ δὲ πάντων πείρατα μόνον ἔχει) » (*in* Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 81, 1, trad. Le Boulluec). La γνώμη retient tout l'être dans l'étreinte du savoir.

18 (119)

STOBÉE, *Anthologie*, IV, 40, 23 (V, p. 925 Hense) :

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

Le caractère, pour l'homme, est son démon.

Plutarque (*Quaest. Plat.*, 999 d) a le génitif : ἦθος ἀνθρώπου δαίμων; de même Alexandre d'Aphrodise (*De fato*, 6, p. 10, 16 Thillet), avec le pluriel : ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (« Le caractère des humains est leur démon », trad. Thillet). Les éditeurs choisissent, en général, la leçon de Stobée. Qu'il s'agisse bien du caractère individuel est confirmé par la lettre IX du Ps.-Héraclite (p. 351 Mondolfo-Tarán), où ἐκάστω se substitue à ἀνθρώπων (μαντεύεται τὸ ἐμὸν ἦθος, ὅπερ ἐκάστω δαίμων), et par un fragment d'Epicharme (23 B 17), où τρόπος — manière d'être — se substitue à ἦθος : c'est son propre caractère qui, pour chaque homme, est son démon.

Selon la croyance populaire, un démon « se tient auprès de chacun de nous » (Pl., *Lois*, V, 732 c); Pindare parle du « démon qui accompagne chaque homme » (Croiset, II, p. 403). Chacun a son démon personnel par la faveur ou la défaveur de qui les choses tournent bien ou mal. « Point d'heureuse fortune au monde, point de pauvreté, point de vice ni de vertu, si notre démon n'y pourvoit », dit Théognis (165-166); c'est indépendamment de notre mérite que notre démon nous favorise ou non : « bien des gens sans noblesse d'âme ont la faveur d'un bon démon...; il en est d'autres que, malgré leurs sages desseins, leur mauvais démon met à rude épreuve, et dont aucun succès ne couronne les entreprises » (161-164, trad. Carrière). Ici le « démon » paraît représenter une sorte de facteur « chance »; c'est pourquoi le mot τύχη « tentera de le remplacer »¹.

Héraclite rejette la croyance au démon personnel accompagnant

chaque homme : il n'y a, pour chacun, pas d'autre « démon » que son caractère même. Que faut-il entendre par là ? Selon Festugière², Héraclite exprimerait la même idée que plus tard Platon, avec le mythe d'Er. D'après le récit d'Er le Pamphylien, l'âme qui va recommencer une nouvelle vie mortelle reçoit l'avertissement d'avoir à « choisir » son δαίμων (*Rép.*, X, 617 e). Or, « ce choix personnel, dit Festugière, lui est bien inspiré par son caractère, son ἦθος ». Est-ce là l'idée que veut exprimer Héraclite ? Nullement. L'idée de *choix* est, chez lui, totalement absente : l'homme ne choisit pas son démon comme le veut son caractère, son caractère *est* son démon.

Par ἦθος, il faut entendre la propre manière d'être en ce qu'elle a d'habituel, la propre disposition constante de chaque homme. Or, que veut dire Héraclite ? Si les choses — les événements — prennent pour nous bonne ou mauvaise tournure, cela n'est pas dû à l'intervention, favorable ou défavorable, d'un « démon » : c'est notre caractère même qui est notre « démon », c'est-à-dire qui fait que les choses « tournent » pour nous favorablement ou non. C'est la disposition de l'homme qui fait la disposition des choses : entre les deux, il y a corrélation. Par son caractère, un homme peut être à la hauteur de toutes les situations comme s'il en avait la maîtrise; ou, au contraire, par son caractère, il peut régulièrement gâcher ce qu'il y a pour lui de mieux et de meilleur. Sur le fond de l'ἦθος ἀνθρώπειον commun, et ne comportant pas la γνώμη — la disposition d'esprit qui fait de l'homme un chercheur de vérité (de la vérité pour elle-même) —, s'inscrit la diversité des ἦθη particuliers, lesquels font que les hommes reçoivent de multiples façons ce qui leur arrive, les événements, les coups du sort. De sorte que certains ont en eux-mêmes, dans leur propre manière d'être disposés et de se comporter, un principe de bonheur et de chance, d'autres un principe de malheur et de malchance. Théognis parle du démon mauvais que certains hommes ont, et qui fait échouer leurs entreprises. Mais, en réalité, il n'est pas besoin d'un tel « mauvais démon » : ce sont eux qui, par une « tournure » de leur caractère, font que les choses « tournent » mal; ils s'arrangent pour échouer, tiennent des « conduites d'échec ».

C'est nous-mêmes qui faisons notre bonheur ou notre malheur par

1. Nilsson, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, trad. franç., Payot, 1955, p. 73.

2. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936; 3^e éd., Vrin, 1967, p. 271.

notre ἥθος, notre manière constante de « prendre » les choses-événements. Or l'ἥθος individuel n'est nullement choisi. Simplement chacun se trouve être ainsi. Ce qu'il y a de constant dans la manière dont nous choisissons, cela ne relève pas du choix. Et pourtant, ce qui en dépend, c'est le caractère heureux ou malheureux de notre vie. Ce bonheur ou ce malheur de la vie se décide dans notre ἥθος comme un destin. De sorte que l'on peut interpréter ainsi ἥθος ἀνθρώπων δαίμων : « le caractère, pour l'homme, est son destin ». Telle était, sans doute, l'interprétation d'Euripide (cf. son *Electre*).

19 (83)

PLATON, *Hippias Majeur*, 289 b :

ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος σοφίῃ.

Le plus savant des hommes, par rapport au dieu : un singe pour la science.

Le témoignage de l'*Hippias Majeur* est trop explicite pour laisser place au doute quant à la teneur héraclitéenne du propos. Mais comment délimiter la citation littéraire? Socrate et Hippias discutent de la beauté, non de la science. Le rapprochement est fait avec ce qu'Héraclite dit de la science. Mais le plus *savant* des hommes, comparé à un dieu, ne peut pas paraître un singe pour la science *et pour la beauté*. C'est donc Socrate qui généralise; ce qui vaut pour la science vaut pour « toutes les autres qualités », particulièrement pour la beauté : « *Le plus savant des hommes, par rapport au dieu, paraîtra un singe pour la science, et pour la beauté, et pour toutes les autres qualités* » (ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίῃ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν). Le texte, ainsi délimité, est-il à la lettre d'Héraclite? On peut le croire, si ce n'est que θεὸν a dû être substitué à δαίμονα.

Le rapport de l'homme au dieu répète-t-il le rapport du singe à l'homme, de sorte que l'on aurait (Fränkel in Mourelatos, p. 215 = *Wege und Formen*, p. 259) : $\frac{\text{singe}}{\text{homme}} = \frac{\text{homme}}{\text{dieu}}$? Il faut répondre négativement. Le plus savant des hommes, par rapport au dieu, paraît un singe... pour la science. Or il n'est aucunement question de la science des singes et du « plus savant » des singes. Le singe ressemble à l'homme¹. La science du plus savant des hommes ressemble à la science divine, mais comme un singe ressemble à l'homme :

$$\frac{\text{singe}}{\text{homme}} = \frac{\text{science du plus savant des hommes}}{\text{science divine}}.$$

1. Aristote y insiste, *Histoire des animaux*, II, 8. Cf. William C. McDermott, *The Ape in Greek Literature*, *TAPA*, 66, 1935, p. 165-176.

Le singe fait rire pour autant qu'on voit en lui une mauvaise imitation, une caricature de l'homme — ce qui, par exemple, ne saurait arriver pour le cheval. Le singe fait songer à l'homme, et, *pour autant*, semble digne de risée. La science du plus savant des hommes, pour autant qu'elle est comparée à la science divine, semble ridicule. Ainsi un nouveau terme de référence change la valeur des choses.

« Le plus savant des hommes » est-il le philosophe? Il ne le semble pas : le plus savant des hommes n'est qu'un savant plus savant que les autres, mais de la même science. Il est au sommet de l'échelle des savants, au dernier degré, mais en continuité avec eux, sans rupture et sans séparation. Or le philosophe se sépare des autres hommes, y compris des savants. Alors que leur science ne connaît, dirions-nous, que des *objets* relatifs au *sujet* épistémologique, il a affaire aux choses mêmes. Le philosophe est donc plutôt l'être divin dont la gnose, par comparaison, fait apparaître ridicule la science des plus savants (tels Hésiode, Pythagore, etc. : cf. B 40; 57; 129). Cet « être divin » est dit ici θεός. Le mot est-il d'Héraclite? Qu'il ait écrit δαίμων paraît plus probable — et que Platon ait préféré θεός pour écarter les sens autres qu'« être divin » et plus particuliers (« esprit intermédiaire entre dieu et homme », « génie tutélaire », notamment), cela sans infidélité puisque « dieu » est un des sens de δαίμων chez Platon.

20 (82)

PLATON, *Hippias Majeur*, 289 a :

πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρός.

Des singes, le plus beau est laid.

« *Le plus beau des singes est laid*, à le comparer à une autre espèce (ἄλλω γένει συμβάλλειν). » Bekker a corrigé ἄλλω en ἀνθρώπων. Cette correction a été généralement adoptée, non seulement par les éditeurs de Platon, mais par Diels et les éditeurs d'Héraclite. Or, si elle peut paraître s'imposer dans le contexte platonicien, rien n'indique qu'il en serait de même dans le contexte héraclitéen. Aussi Bywater l'avait-il justement refusée. Est-ce à dire qu'ἄλλω γένει συμβάλλειν soit d'Héraclite? Mais comparer un *individu* à une *espèce* comporte un manque de rigueur dans l'expression qu'Héraclite eût évité (ainsi, dans le fr. 83, « le plus savant des hommes » est comparé au « dieu », non à la « race des dieux »); de plus, « à le comparer à une autre espèce » a un côté plat et didactique (Socrate s'adresse à Hippias) qui n'est guère dans la manière d'Héraclite. *Des singes, le plus beau est laid* : l'assertion n'a pas à être affaiblie, qui unit immédiatement le beau et le laid, affirme la laideur de ce qui est beau, l'unité des contraires — ce qui est beau est laid. Il reste que l'explication ἄλλω γένει συμβάλλειν rend la pensée d'Héraclite, même si elle ne peut lui être attribuée littéralement : le plus beau des singes est beau à le comparer aux autres singes, laid à le comparer à un individu d'une autre espèce : un homme, un cheval. Il est beau et laid.

Pourquoi cela? Car on ne dirait pas que « le plus beau des chevaux est laid, à le comparer à une autre espèce » — fût-ce l'espèce humaine. Le plus beau des singes est laid parce qu'on ne peut regarder le singe sans songer à l'homme. Le singe est, pour l'homme, une sorte d'approximation grossière, de copie mal faite, de mauvaise imitation de l'homme — et il semble comprendre sa propre nature, car, volontiers, il imite

l'homme. Le singe est laid parce qu'il fait songer à l'homme auquel il ressemble, mais d'une façon caricaturale. S'il est laid également à le comparer à toute autre espèce, cela tient à ce qu'un cheval, un chien, une salamandre, etc., ne sont pas appréciés par référence à une autre espèce plus parfaite servant de mesure — la nôtre pour le singe. Ils sont considérés en eux-mêmes, sans que l'on voie en eux la copie mal faite et grossière d'un être mieux fait (au moins au jugement de cet être même).

Or pourquoi dire cela — que « le plus beau des singes est laid » —, sinon pour signifier qu'il ne faut pas être celui qui ne se conçoit que par un autre, un imitateur et un copieur, dont l'éclat ne sera pas son éclat propre mais un éclat emprunté. Derrière le singe que l'on voit se profile le type de l'homme, et le singe est comme un homme raté. Mais derrière le cheval ne se profile rien d'autre. Il ne faut pas être singe, mais être soi et valoir par soi. En particulier, il faut savoir de son propre savoir, non du savoir d'autrui, et d'un savoir qui n'imité pas les choses mais les révèle. « Le plus savant des hommes, par rapport au dieu : un singe pour la science » (B 83). Entendons que la science du « plus savant des hommes » est une science d'érudition, accumulative, qui reproduit, épelle, copie, enregistre les choses, mais sans nous en donner la clef. Ce n'est pas une science intelligente — mais imitative, singeresse. Le réel est là : elle ne l'entend pas, elle le « singe ».

21 (40)

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, IX, 1 (p. 437 Long) :

πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον.

πολυμαθὴν B (cod. Borbonicus Neapolitanus gr., III B 29) P^o (cod. Parisinus gr., 1759) : πολυμαθῆ F (cod. Laurentianus Florentinus, 69, 13) : πολυμαθεία P^o τε prius BP : δὲ F τε alterum BP : om. F

Le grand savoir n'enseigne pas l'intelligence ; car c'est à Hésiode qu'il l'aurait enseignée, et à Pythagore, et encore à Xénophane et à Hécaté.

La première interprétation qui vient à l'esprit est celle-ci : le vaste savoir, comme savoir de beaucoup de choses, savoir multiple, procède par accumulation de parties, avance additivement dans l'oubli du Tout ; l'intelligence voit les choses à la lumière de l'Un, et, au lieu de seulement rassembler les parties, les pense en les situant dans le Tout et les pense en Un. Mais il est clair qu'une telle interprétation impliquerait une véritable caricature du système théologico-cosmogonique d'Hésiode, philosophique de Pythagore ou de Xénophane, géographico-historique d'Hécaté. Car la *Théogonie* d'Hésiode est « une tentative pour réduire en un seul système toutes les histoires relatives aux dieux » (Burnet, p. 7) ; les cultes particuliers et les traditions locales, exaltant une divinité plutôt qu'une autre, tendent à isoler les dieux : or, note Mazon (*Hésiode*, p. 25), « leur tendance est par là même le contraire de celle d'Hésiode ». Pythagore, lui, tenta de penser l'ensemble des choses sous l'idée de nombre et d'expliquer par les propriétés des nombres les propriétés des choses, faisant ainsi des nombres la réalité fondamentale dont le reste dérive (cf. Hamelin, p. 77). Quant à Xénophane, il fut, avant Parménide, dit Aristote (*Méta.*, A, 986 b 21 s.), « le premier partisan de l'Un », et, « ayant porté son regard sur l'ensemble du monde (εἰς τὸν ὅλον οὐρανόν), il a dit que l'Un est Dieu — lequel texte paraît indiquer que « Dieu » n'est pas pour lui une notion purement religieuse, mais bien le principe, au sens philosophique du terme, de l'ensemble des

choses. Hécátée, enfin, qui, dans le monde, s'intéresse à l'histoire humaine et à la géographie comme support de l'histoire, a une vision anthropocentrique : il centre ses recherches autour de la figure de l'homme.

Les « savants » dont le fragment mentionne le nom ne sont pas seulement des hommes d'un « grand savoir » : ils sont *au premier rang* pour le savoir, surpassent, à cet égard, tous les autres hommes, puisque, si le vaste savoir enseignait l'intelligence, c'est à eux qu'il l'aurait enseignée; et d'abord à Hésiode, dont le nom vient le premier non parce qu'il aurait été plus savant que les trois autres, mais pour une raison chronologique : il vécut au VIII^e et/ou VII^e siècle, alors que Pythagore, contemporain de Pisistrate et de Polycrate de Samos (dont il a peut-être fui la tyrannie), est du VI^e siècle. De Xénophane, qui parle de Pythagore au passé, on sait qu'il vécut quatre-vingt-douze ans (env. 570-480); peut-être venait-il de mourir au moment où Héraclite a composé son ouvrage. Hécátée (env. 550-475), contemporain d'Héraclite, devait vivre encore; mais il avait derrière lui ou son œuvre principale, ou des travaux importants. Qu'ont de commun ces quatre savants? Hésiode et Xénophane sont poètes, Pythagore et Xénophane philosophes, Hécátée ni l'un ni l'autre. Encore Hésiode est-il auteur de poèmes didactiques, Xénophane d'élégies, d'iambes et de satires, où, du reste, il s'en prend à la théologie anthropomorphique d'Hésiode, qui « attribue aux dieux tout ce qui, chez les hommes, est opprobre et honte » (21 B 11). Qu'il soit philosophe, comme Pythagore, ne l'empêche pas de railler, dans un esprit rationaliste, la métempsychose pythagoricienne. En somme, les quatre auteurs n'ont en commun que d'avoir le même défaut d'intelligence, tout en étant les premiers par la science, ce qui indique qu'il y a une solution de continuité, un hiatus, entre la science des savants et le plan du *logos* où s'établit Héraclite. Les plus savants des hommes, par rapport à l'être divin, au philosophe : des singes pour la science (B 83). Et le refus d'Héraclite d'accorder l'intelligence à ses prédécesseurs est d'autant plus percutant que Xénophane a voulu mettre l'accent sur l'« intelligence » de Dieu : « Il est tout entier vision, dit-il, tout entier intelligence (οὐλος δὲ νοεῖ), tout entier audition » (B 24), et « sans peine il gouverne tout par l'exercice de son intelligence (νόου) » (B 25). Ainsi, selon Héraclite, ce n'est pas une preuve d'intelligence (νόος), chez Xénophane, que d'avoir attribué l'intelligence (νόος) à Dieu.

Mais pourquoi, chez ces savants, ce défaut d'intelligence, s'il ne

consiste pas en ceci qu'ils n'auraient pas reconnu l'unité du réel, puisque certains, au moins, l'ont reconnue? La pensée essentielle d'Héraclite étant celle de l'unité des contraires, il y a chance pour que ce qui, à ses yeux, leur a manqué, ce soit d'avoir vu, dans le réel, l'unité *des contraires*, l'intelligence consistant à saisir partout cette unité. En ce sens parle le fragment 57, d'où il résulte qu'Hésiode, ayant dit que la Nuit enfanta ses enfants « seule, sans dormir avec personne » (*Théog.*, 213), montre par là qu'il ne connaît pas la nuit, puisqu'il la conçoit absolument sans le jour, alors qu'il y a « nuit » par relation au jour, son contraire, et que les deux contraires, nuit et jour, doivent être pensés en un. Il est vrai que les Pythagoriciens ont reconnu les oppositions. Aristote, qui nous donne la liste des dix oppositions pythagoriciennes (limite et illimité, impair et pair, etc., *Méta.*, A, 5, 986 a), ajoute que, selon cette Ecole comme selon Alcéméon de Crotone qui « florissait au temps de la veillesse de Pythagore », « les contraires sont les principes des êtres » (*τὰναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων*, 986 b 3); on sait, du reste, qu'Alcéméon avait reconnu dans l'ισονομία (l'équilibre des contraires) la cause de la santé. Mais, à supposer qu'Héraclite ait eu connaissance de l'opposition pythagoricienne, ou même alcéméonienne, des contraires (pour Alcéméon, il n'est pas exclu que ce soit l'inverse), il pouvait dire que les Pythagoriciens n'avaient pas l'« intelligence » d'une telle opposition, cela parce qu'ils n'en concevaient pas le caractère *universel et nécessaire*. C'est ainsi que, dans la liste d'Aristote, manque l'opposition essentielle de la vie et de la mort — de sorte que l'âme pouvait, par la métempsychose, échapper à la mort. Si Alcéméon reconnaît l'opposition de l'humide et du sec, du froid et du chaud, de l'amer et du doux, c'est comme l'on reconnaît des faits naturels, non en ce sens que l'humide ne se concevrait que par le sec, etc. Xénophane place l'Un, sous la forme d'un « Dieu » unique, tout entier intelligence, au principe des choses. Mais ce Dieu qui « reste sans bouger, sans mouvement aucun » (B 26), est affligé d'une immobilité déjà parméniennienne. Ainsi Xénophane pose l'immobilité absolument, à part du mouvement, sans voir l'unité et l'indissociabilité des contraires. On peut dire de même qu'il pose l'Un à côté (ou au-dessus) du multiple, des uns multiples, sans le concevoir lui-même comme en unité avec le multiple, d'une manière nécessaire. Hécátée enfin, si savant soit-il, ne s'est pas élevé, semble-t-il, jusqu'à la philosophie, qui ne vise pas seulement à situer l'homme sur la Terre, mais dans le monde et dans le Tout.

On peut se demander pourquoi Héraclite cite Hésiode et non Homère. C'est que les quatre auteurs cités ont en commun d'être des hommes *de savoir*, qui prétendent nous enseigner la vérité. Hésiode dit tenir son chant des Muses elles-mêmes, qui se sont présentées à lui comme les « filles véridiques du grand Zeus », lui déclarant : « Nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités [cf. Homère]; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités » (*Théog.*, 27-28, trad. Mazon). Hécatee commence par ces mots : « Je vais écrire ici ce qui me semble être la vérité » (fr. 1 Jacoby). Pythagore et Xénophane, comme philosophes, entendent évidemment nous révéler la vérité. Cependant, cette vérité, aucun des quatre auteurs ne la donne. Il leur manque l'intelligence — l'intelligence du réel en soi, en sa vérité. Non qu'il ne puisse y avoir, dans ce qu'ils disent, bien des choses exactes; mais la vérité fondamentale n'y est pas. Il ressort, en résumé, de ce fragment, que *ὁ νόος*, l'intelligence, consiste en la saisie *a)* de l'absolue vérité, *b)* c'est-à-dire du réel en soi, *c)* c'est-à-dire de l'unité des contraires comme constitutive du réel en sa réalité. Cela signifie, nous le verrons, que le réel est en son fond devenir, l'« être » n'étant qu'apparence, et l'unité des contraires étant la raison du devenir.

22 (22)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 4, 2 (II, p. 249 Stählin) :

χρυσὸν οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον.

Les chercheurs d'or remuent, en creusant, beaucoup de terre, et trouvent peu.

Hérodote (VI, 47) a vu les mines d'or de Thasos, en particulier « les plus admirables », celles découvertes, anciennement, par les Phéniciens : « on a bouleversé une grande montagne en y faisant des fouilles ». Les mines de Siphnos aussi étaient prospères (III, 57). Héraclite ne veut pas dire que l'on creuse beaucoup, et qu'on se donne beaucoup de peine, pour ne pas trouver grand-chose, pour un maigre résultat relativement à l'effort fourni : il ne parle pas, en effet, de *certain*s chercheurs d'or — ceux dont l'exploitation ne serait pas rentable —, mais *des* chercheurs d'or comme tels. Or, si fructueuse soit-elle, la recherche aboutira à ce qui, bien qu'ayant le plus de valeur, étant ce qui vaut vraiment, se présente, *en quantité*, comme « peu de chose » (ὀλίγον). Cela figure la structure axiologique du monde, où ce qui se présente sous la forme quantifiée du *beaucoup* est ce qui a *peu* de valeur, tandis que ce qui a qualitativement *beaucoup* de valeur, quantitativement est *peu* de chose.

Les nombreux apprécient la valeur d'après la quantité : l'avoir-beaucoup, la richesse en biens extérieurs (cette richesse qui, chez les Ephésiens, dénote leur misère, B 125 *a*), le beaucoup faire parler de soi (encore sont-ce « les meilleurs » qui visent à la gloire, B 29), le pouvoir-beaucoup (tel le pouvoir des chefs du parti populaire, alors qu'Hermodore, « le plus capable » des Ephésiens, est banni, B 121), le savoir-beaucoup (la polymathie, cf. B 40, B 57), le nombre des suffrages (alors qu'« un seul homme en vaut dix mille, s'il est le meilleur », B 49).

La conscience vulgaire méprise souvent l'homme qui n'est pas arrivé à grand-chose dans le domaine de la quantité, qui est un homme « de peu ». Le philosophe n'est pas sensible aux séductions de la quantité,

car on n'a pas ce qui vaut en prenant beaucoup de ce qui ne vaut pas. De plus, dans sa recherche même, il est comme le chercheur d'or, son « or » étant la vérité. Sa recherche se poursuit avec des mots. Comme celui qui cherche l'or rejette la terre, il rejette les mots de la tribu, les langages collectifs, pour se faire son propre langage, qui est discours vrai, qui est *logos*. Alors, il « parle d'or », pourrait-on dire; il dévoile, révèle au monde la vérité qui jusque-là attendait, comme l'or dans la terre.

23 (3)

AÉTIUS, *Opinions*, II, 21, 4 (p. 351 Diels, *Dox.*) :

(περὶ μεγέθους ἡλίου) εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου.

(Sur la grandeur du soleil :) **De la largeur d'un pied d'homme.**

Il n'est plus possible de douter de l'authenticité de ce fragment (cf. encore Kahn, p. 320, n. 193), puisque, comme cela a été récemment reconnu (cf. W. Burkert, in *Atti Chieti*, p. 39), on lit dans le papyrus de Derveni¹, qui est du IV^e siècle av. J.-C., ἀνθρωπείου εὖρος ποδός, dans un contexte héraclitéen.

Les Présocratiques prêtent aux corps célestes des grandeurs très médiocres, et au cosmos qui nous environne des dimensions exiguës. Lorsque Anaxagore fit du soleil une masse incandescente de la grandeur du Péloponnèse, il choqua les Athéniens, et Cléon l'accusa d'impiété (D.L., II, 12). Selon Héraclite, d'après Diogène (IX, 7), « le soleil est, quant à la grandeur, tel qu'il paraît » (ὁ ἡλιός ἐστι τὸ μέγεθος οἷος φαίνεται). Si l'on entend par là qu'il apparaît petit, et qu'il est, en réalité, aussi petit qu'il paraît l'être, ce n'est pas en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation qu'il a « la largeur d'un pied d'homme ». Pour considérer simplement le soleil « tel qu'il paraît », il n'y a qu'à le regarder, alors qu'ici le soleil est rapproché d'un pied d'homme pour lui être comparé comme on compare la grandeur à mesurer à l'unité de mesure. Si l'on est étendu sur le sol, cela se peut en élevant la jambe et en plaçant son pied devant le soleil (la légende, rappelons-le, a conservé l'image d'Héraclite « s'étendant au soleil », D.L., IX, 4). Or, que constate-t-on ? Que le pied cacherait facilement plusieurs soleils. Dire que le soleil est « de la largeur d'un pied d'homme », c'est dire qu'il est réellement plusieurs fois

1. Ce papyrus a été découvert lors de fouilles effectuées au nord de Salonique, à Derveni, en février 1962.

plus grand qu'il ne paraît²; et Héraclite précise qu'il a la largeur d'un pied « d'homme » (d'un grand pied) pour indiquer cette dimension relativement grande du soleil.

Mais, même s'il n'est pas aussi petit qu'il le semble, le soleil est petit. Et pourtant c'est de lui qu'est rayonnée la lumière que reçoivent la terre et la mer — de lui qui n'occupe qu'une toute petite place, alors qu'elles occupent une très grande place. Ce qui a vitalement le plus d'importance pour les êtres aériens, marins ou terrestres, n'a qu'une dimension réduite. Du soleil dépendent le jour et la nuit, l'hiver et l'été (D.L., IX, 11), la vie universelle — car ce sont les saisons qui « apportent tout » (B 100); pourtant il n'a que « la largeur d'un pied d'homme ». L'importance suprême appartient à ce qui, quantitativement, n'est que « peu de chose » (ὀλίγον, B 22). Ce qui est minime en quantité est décisif en qualité et en valeur. Le jugement de la foule, admirative du « beaucoup » quantitatif, est démenti par l'ordre cosmique lui-même.

2. Le témoignage de Diogène n'étant pas recevable, il faut supposer, de la part de Diogène ou de sa source, une quelconque méprise.

24 (35)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 140, 5 (II, p. 421 Stählin) :

χρή εὔ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι.

Il faut, oui tout à fait, que les hommes épris de sagesse soient les juges des nombreux.

On lit habituellement : « Il faut que les apprentis en sagesse sachent vraiment une multitude de choses » (trad. Ramnoux, p. 122), plus rarement (εὔ μάλα portant alors sur χρή) : « Il faut, certes, que les apprentis en sagesse soient au fait de beaucoup de choses. » Porphyre dépend, semble-t-il, de Clément lorsqu'il écrit (*De abst.*, II, 49, 2) : « Le véritable philosophe a des connaissances étendues » (ἵστωρ πολλῶν ὁ ὄντως φιλόσοφος, p. 114 Bouffartigue-Patillon). L'ἵστωρ (*att.* ἵστωρ) est alors celui « qui sait » (pour avoir vu ou appris). D'après cette lecture, il faut que les philosophes sachent beaucoup de choses, aient un « grand savoir ». Pourtant, on sait, d'autre part, que « le grand savoir n'enseigne pas l'intelligence » (B 40). Marcovich (p. 28) ne voit pas là de contradiction : le « savoir beaucoup » est une condition nécessaire, non suffisante, de la sagesse.

Cette solution ne nous semble pas satisfaisante. 1) Héraclite ne peut pas vouloir dire qu'il faut d'abord être quelqu'un comme Pythagore, Xénophane ou Hécatee, pour ensuite devenir quelqu'un comme Héraclite. Il est clair, au contraire, qu'il se considère comme essentiellement différent, et qu'il ne voit pas un passage mais une solution de continuité, un abîme, entre leur « grand savoir » et son savoir à lui, qui est celui de l'absolument vrai, de l'essentiel. 2) Le *peu*, mais d'extrême valeur, ne saurait avoir sa condition dans le *beaucoup*, mais de peu de valeur. Le savoir de l'essentiel n'a pas sa condition dans le savoir d'une multitude de choses inessentiels. Héraclite estime certainement qu'il y a beaucoup de choses qu'il vaut mieux ne pas connaître — de leçons qu'il vaut mieux ne pas entendre, d'écrits qu'il vaut mieux ne pas lire, etc. Les

chercheurs d'or remuent, en creusant, beaucoup de terre (B 22); ils la rejettent, ne la retiennent pas — ce qu'ils devraient faire si la terre était une condition de l'or. On pourrait entendre, il est vrai, ceci : que les philosophes doivent être au fait de beaucoup de choses, non pour garder ce « beaucoup » et pour accumuler, mais, au contraire, pour, de ce « beaucoup », ne garder que très *peu*. Leur esprit serait comme un crible ne laissant passer que l'« essentiel ». Ce serait oublier que, l'essentiel étant d'un autre ordre que l'inessentiel, ce n'est pas en fouillant dans les choses inessentiels qu'on le trouvera. 3) Il est clair que la pensée de l'unité des contraires, qui est la pensée essentielle d'Héraclite, ne requiert pas que l'on ait accumulé un « grand savoir ». Héraclite a pu travailler à partir d'exemples, mais alors, plutôt que de prendre de très nombreux exemples dans des domaines semblables et de les accumuler, il a dû prendre un petit nombre d'exemples — autant qu'il en fallait, mais pas plus — dans des domaines très dissemblables : celui de la nature et celui de l'art, celui des métiers et celui de la politique, etc.

Dans la lecture traditionnelle, πολλῶν ἱστοράς est pris comme attribut, φιλοσόφους ἄνδρας comme sujet. Bollack-Wismann (p. 143) et J. Lallot font l'inverse. J. Lallot traduit : « Il y a grand besoin que ceux qui enquêtent sur le multiple soient hommes épris de sagesse »¹. Héraclite s'abaisserait ici à être une sorte de philosophe des sciences. Il tiendrait un propos épistémologique touchant le travail des « enquêteurs », des « historiens », ou bien leur rappelant qu'il faut conduire la recherche selon une « idée directrice » à la Claude Bernard, ou qu'il faut viser à unifier les savoirs partiels, ou leur apportant la connaissance principielle de l'unité des contraires, comme si une telle notion pouvait jouer le rôle de « principe » dans quelque recherche géographique ou historique, par exemple, et comme si Héraclite pouvait songer à lui faire jouer un tel rôle. Manifestement, c'est au philosophe comme tel que va l'intérêt d'Héraclite, plutôt qu'à ceux qui « enquêtent sur le multiple » et aux conditions de l'« enquête » (ἱστορίη) et de l'investigation empirique. C'est donc bien φιλοσόφους ἄνδρας qui doit être pris comme sujet.

Mais l'ἵστωρ n'est-il bien que « celui qui sait »? N'est-il pas, *plus précisément*, celui qui connaît la règle, le critère pour juger? Dans l'*Iliade* (XVIII, 501; XXIII, 486), l'ἵστωρ est le « juge » ou l'« arbitre »; de même chez Hésiode (*Tr.*, 792). De même aussi dans ce fragment

d'Héraclite. Il est nécessaire, il faut, il est tout à fait bien que les hommes amis et proches de la sagesse, qui, en elle, disposent de la mesure, du critère, soient *les juges*, les appréciateurs des nombreux, les mettent à leur juste place, alors que les nombreux ne sauraient, eux, à bon droit juger les philosophes. Cela, c'est ce que fait constamment Héraclite, opposant, dès le fragment 1, le philosophe et « les autres hommes ». Le droit du philosophe est ici affirmé comme découlant de sa nature, que son nom même nous découvre : il est l'ami, l'épris, le proche de la sagesse (σοφίη), norme et mesure. Du reste, la signification d'« arbitre » n'est pas à exclure : le juge peut avoir à jouer le rôle d'arbitre — les nombreux se divisant volontiers en partis adverses. Si l'ἵστωρ est celui qui juge, cela tient à ce qu'il n'est pas simplement celui qui « sait », mais qui sait ce que c'est, en vérité, que *savoir* : il a le savoir du savoir. De même que le juge connaît la loi, grâce à quoi il juge, de même le philosophe est celui qui est en possession du vrai savoir se sachant tel, grâce à quoi il peut voir combien les « nombreux » — même les plus savants d'entre eux — en sont loin, renverser les appréciations de la foule, et substituer à l'axiologie populaire basée sur l'estime du « beaucoup » et du nombre, la vision de la véritable hiérarchie.

1. Une invective philosophique, *Rev. Et. anc.*, 73, 1971, p. 17.

25 (57)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 2 (p. 243 Wendland) :

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.

Le maître des plus nombreux, Hésiode. Celui-ci, ils croient fermement qu'il sait le plus de choses, lui qui ne connaissait pas le jour et la nuit : car ils sont un.

Les *plus nombreux* placent au sommet de la hiérarchie de ceux qui l'emportent par le savoir celui qui sait *le plus grand nombre* de choses. Ils se laissent instruire par lui dès lors qu'il peut leur apporter *le plus* de connaissances. Savoir, pour eux, c'est savoir *beaucoup*, le maître étant celui qui sait beaucoup plus. Ainsi le nombre admire-t-il le nombre : les nombreux s'admirent d'être si nombreux, ils aiment se sentir en foule — « en nombre » ; ils admirent celui qui cumule des savoirs nombreux, le puits de science. Leur idéal : Hésiode, à l'heure où l'instituteur des Grecs était le poète. Le nombre, partout, reconnaît le nombre, ne reconnaît que le nombre, et donc ne reconnaît pas la vraie culture (en intensité) — mais seulement la culture en extension. Pythagore, philosophe du nombre, était homme de « grande » culture, en ce sens-là. Une est la triple hostilité d'Héraclite : aux nombreux, au nombre, à Pythagore.

Mais Hésiode, qui sait tant de choses, et qui enfanta qui, dans des temps immémoriaux, ne sait pas ce qui est tout près de nous, ce qui s'offre immédiatement chaque jour — ou chaque jour nuit. Unissant les choses par l'accouplement ou la génération, il ne sait pas unir de la bonne façon. Il conçoit la Nuit à part du Jour, et même il la conçoit enfantant seule, sans lui ni personne (*Théog.*, 213), et alors, paradoxalement, donnant le « jour » — mais quel étrange « jour » ! — à toute la lignée des aspects sombres du monde. Or, il est vrai, certes, que la nuit et le jour ne sont pas en même temps, mais l'un après l'autre : quand

il n'y a plus de jour alors c'est la nuit, et quand il ne fait plus nuit alors il fait jour. Le jour et la nuit sont des contraires successifs qui, à eux deux, se partagent le temps en sa durée. La présence de l'un est absence de l'autre, la présence de celui-ci, absence du premier. Et cela, peut-on dire qu'Hésiode ne l'ait pas vu ? Il parle d'une « demeure de la Nuit », devant laquelle « Nuit et Lumière du Jour se rencontrent et se saluent » : « L'une va descendre et rentrer à l'heure même où l'autre sort » (v. 750, trad. Mazon). Il a donc reconnu en « Jour » et « Nuit » des contraires dont l'opposition fait le mouvement alternatif. Ce qui lui manque : la pensée du lien. Il ne connaît ni « Jour » ni « Nuit », car il ne voit pas qu'on ne sait ce qu'est le Jour qu'en sachant ce qu'est la Nuit, on ne sait ce qu'est la Nuit qu'en sachant ce qu'est le Jour. Il ne connaît ni l'un ni l'autre car il veut connaître l'un sans connaître l'autre. Il ne voit pas qu'on ne connaît chacun d'eux qu'en les connaissant ensemble. Il parle le langage commun qui désunit les contraires pour les associer ensuite d'une manière extérieure (par exemple, par le lien généalogique) ou les faire « se rencontrer » (v. 748), et non le discours vrai, le *logos*, qui, sans doute, sépare les contraires, mais au sein de l'unité qu'ils sont, et qui fait deux en un.

026 (134)

Gnomologium Vaticanum e codice vaticano graeco 743, n° 314 (p. 121 Sternbach-Luschnat) :

(Ἡράκλειτος) τὴν παιδείαν ἕτερον ἥλιον εἶναι τοῖς πεπαιδευμένοις (ἔλεγεν).

(Héraclite disait que) *la culture est un second soleil pour les hommes cultivés.*

παιδεία a, en plusieurs occurrences, chez Platon, le sens de « culture » — bien que le mot signifie plus fréquemment « éducation, formation ». Chez Démocrite déjà, c'est bien la « culture » (παιδεία) qui, « pour les gens heureux, est un ornement (κόσμος), mais, pour les gens malheureux, un refuge » (68 B 180). Pourtant, au début du v^e siècle, d'après, notamment, la première mention du mot connue de nous (Esch., *Sept.*, 18), la *paideia* ne s'entend encore que de l'éducation de l'enfant, de la « puériculture » (Jaeger, *Paideia*, trad. franç., Gall., 1964, I, p. 31). Même si, dans un fragment de Pindare (198 Schr. = 76 Puech), le mot παιδεύω implique déjà la culture musicale et gymnique, qui allait devenir l'essentiel, la probabilité est faible ou quasi nulle que παιδεία figure dans le texte héraclitéen avec le sens de « culture ». Dès lors tout le fragment, qui repose sur la tension créée par la reprise de παιδεία dans πεπαιδευμένοις, est suspect d'inauthenticité. Marcovich, après Bywater et Diels, le range parmi les *Dubia et spuria*, avec raison. Mais s'agit-il d'un pastiche ? ou de la corruption d'un fragment authentique ? Il reste que le fragment a été attribué à Héraclite, et, sous sa forme complète (avec πεπαιδευμένοις), à lui seul, ce qui ne s'expliquerait guère s'il ne pouvait passer pour venir d'Héraclite et ne rendait un son héraclitéen.

Il faut le considérer comme tel. *La culture est un second soleil pour les hommes cultivés.* Il s'agit de ce qu'est la culture. Cela, c'est à l'homme qui a la culture de le dire. C'est à l'homme cultivé lui-même qu'il appartient de se reconnaître tel, de *se dire* cultivé. Il ne relève pas d'une autre mesure que lui-même. Les hommes cultivés ne relèvent pas du jugement du grand nombre, mais de leur propre jugement. Ils forment une aristocratie, une élite, séparés des autres par un abîme, comme étant ceux qui s'autodéfinissent, par opposition à ceux qui reçoivent leur définition d'ailleurs. Or qu'est-ce, pour eux,

que la culture ? C'est un second soleil, mais dont eux seuls perçoivent les rayons, qui ne brille que pour eux. Le soleil se présente sous l'espèce du *peu*, du petit, par la dimension, la quantité (B 3) ; et cependant il a une valeur, une importance extrêmes pour tous les vivants : tout dépend de lui et des saisons qui « apportent tout » (B 100). La culture, de même, ne vaut pas par l'extension mais par l'intensité, la concentration et le choix. Comme le soleil, elle apporte la lumière et l'ombre : être cultivé n'est pas « tout » savoir, mais savoir ce qu'il faut savoir et ignorer ce qu'il faut ignorer. L'homme cultivé sait se détourner de la fausse culture, la laisser dans l'ombre et l'oubli ; il sait discerner, *goûter*, choisir, mais aussi mépriser (tel le chercheur d'or, B 22).

26 (129)

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, VIII, 6 (p. 395 Long) :

Πυθαγόρης Μνησάρχου ιστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων,
καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφαὺς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην,
πολυμαθείην, κακοτεχνίην.

Πυθαγόρης P : -γόροις B : -γόρας F ιστορίην ἤσκησεν BP : ιστορεῖν ἵσχυσεν F
ἐποίησατο BP : ἐποίησεν F

Pythagore, fils de Mnésarque, pratiqua l'enquête scientifique plus que tous les autres hommes, et, ayant fait un choix de tels écrits en prose, se fit une sagesse de son cru — compilation savante, art trompeur.

Lorsque Pythagore vivait encore à Samos, il n'était déjà pas « le moindre en sagesse parmi les Grecs », dit Hérodote (IV, 95). Selon Porphyre (*Vie de P.*), il aurait voyagé non seulement chez les Egyptiens (ce qui paraît à peu près assuré), mais chez les Arabes, les Chaldéens et d'autres, et « c'est dans ses voyages chez ces peuples qu'il emmagasina le meilleur de sa sagesse » (§ 12, trad. des Places). Toutefois, comme il eut de bonnes relations avec Polycrate — avant d'être amené à fuir sa tyrannie (§ 7 et 9) —, on peut croire qu'il eut accès à la riche bibliothèque du tyran samien, laquelle rivalisait alors avec celle de Pisistrate à Athènes, au moins selon Athénée (I, 3 a). On était à l'aube de la civilisation du livre. Quel devait être le rôle des livres dans la construction de la sagesse? Autre, à ce sujet, est le point de vue de Pythagore, autre celui d'Héraclite. Pythagore a lu de nombreux livres (déroulé de nombreux rouleaux, consulté les notes qu'il avait prises sur des tablettes enduites de cire, etc.) touchant bien des domaines. Il s'est intéressé à tout ce qui était accessible — écrits orphiques, traités scientifiques égyptiens, babyloniens, ou autres traités de science orientale, etc. Il en a extrait de quoi se faire sa propre sagesse, mais celle-ci, si savante soit-elle, qu'est-elle, en substance, que sagesse empruntée? Et de quel arrangement résulte-t-elle? Par quel art a-t-elle été agencée, sinon par un art frauduleux? Car la

« science » que l'on ne fait que tirer des livres où elle est supposée se trouver déjà est-elle science? Comment sait-on qu'elle mérite ce nom, puisque la raison n'a pas eu ce rapport direct aux choses mêmes duquel seul peut venir la connaissance? Il convient non pas de faire confiance aux langages établis comme si le réel se réfléchissait en eux — ce que l'on ne sait pas —, mais, au contraire, de mettre en doute tout ce que les langages établis recèlent, et d'aller au vrai sans leur médiation. En aucune façon le philosophe n'a à compiler des savoirs livresques. Ce qu'il peut y avoir de bon en eux, la raison le découvrira sans eux. Héraclite « ne fut le disciple de personne », rapporte Diogène; il disait « avoir tout appris par lui-même » (IX, 5). Il n'y a pas d'autre façon d'apprendre, pour un philosophe. Pythagore a pratiqué l'enquête, l'histoire, s'informant, s'instruisant par des rapports, ou études, ou travaux de toute sorte sur ceci ou cela, et ensuite — comme l'indique le sens primitif d'ἵστωρ —, « arbitrant », choisissant. Mais la vérité ne saurait résulter d'un tri parmi les opinions ou les savoirs partiels, ni d'un amalgame de tels savoirs — tout simplement parce que l'opération du *tri* suppose que l'on ait déjà la vérité.

Pythagore a choisi, privilégié le nombre. Mais surtout sa méthode a consisté, dès le début, à faire confiance au nombre, à glaner dans les savoirs nombreux. Or la vue du vrai ne s'obtient pas en épelant le multiple; et le vrai ne s'extrait pas des ouvrages des autres. Il faut, au contraire, avoir déjà vu le vrai pour en reconnaître, dans de tels ouvrages, l'ombre ou la caricature. De quelle façon, d'après ce fragment, nous apparaît la figure de Pythagore? Comme celle d'un *éclectique*, du premier penseur ἐκλεκτικός (de ἐκλέγειν, choisir). Après avoir énuméré les « sectes de la philosophie », Diogène Laërce (I, 21) en ajoute une autre, « la secte éclectique (ἐκλεκτικὴ τις αἵρεσις), introduite depuis peu par Potamon d'Alexandrie¹, lequel choisit dans chacune des autres ce qui lui plaît ». Or, c'est de la sorte que Pythagore, prenant dans les écrits des autres ce qui lui semblait le meilleur (qu'il s'agisse de l'étude du ciel, bien avancée grâce aux Chaldéens, de la géométrie, connue des Egyptiens, de la science phénicienne des nombres et des calculs, du dogme de la transmigration des âmes venu d'Egypte ou de l'Inde, du dogme de

1. Ce philosophe nous est inconnu. Notons qu'en I, 17 il convient de lire, avec fr. (édition princeps, Bâle, 1533), Ἐλεγκτικοί, « Réfutationnistes », et non Ἐκλεκτικοί donné par B et P.

la chute de l'âme dans le corps-tombeau, emprunté peut-être² à l'orphisme, etc.), et ainsi, « arbitrant », jugeant, se fit sa propre sagesse. Quelle pouvait être la cohérence interne de celle-ci ? Les écrits mathématiques ou philosophiques voisinaient avec les textes religieux sans se trouver avec eux dans une véritable unité. Pythagore se trouva affirmer l'unité du réel, soumis au nombre, mais dans un discours lui-même désuni. La critique d'Héraclite porte contre la méthode éclectique, « mauvais procédé », qui assemble des éléments sans pouvoir les fondre. Un système est un organisme logique, un vivant ; il ne peut être constitué de membres morts. Une philosophie doit consister dans le déploiement d'une seule intuition fondamentale, qui, dès le principe, oriente et mette en place les parties. Pythagore a choisi le nombre comme principe unificateur ; mais ce choix n'a fait que couvrir sans la réduire la disparate de son système. C'est que, selon ce que suggère Héraclite, la pensée fondamentale de Pythagore, à la lumière de laquelle il devait assembler ses emprunts, était elle-même une pensée empruntée. Il lui a manqué une vue unificatrice qui soit tirée d'un libre rapport initial à la vérité même.

2. Ou peut-être non. Cf., par exemple, Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, trad. franç. Aubier, 1965, p. 147-148 et n. 87.

27 (38)

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, I, 23 (p. 9 Long) :

(δοκεῖ δὲ [sc. Θαλῆς] κατὰ τινος) πρῶτος ἀστρολογῆσαι... (μαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Δημόκριτος.)

(Il [Thalès] semble, selon certains, avoir été) le premier à s'occuper d'astronomie... (Héraclite et Démocrite témoignent pour lui.)

Lisons le contexte : « Il (sc. Thalès) semble, selon certains, avoir été le premier à s'occuper d'astronomie, à prédire les éclipses de soleil et à fixer les solstices (τροπᾶς), comme le dit Eudème dans son *Histoire de l'astronomie*¹ : c'est pourquoi Xénophane et Hérodote l'admirent ; Héraclite et Démocrite témoignent pour lui. »

Sur la base de leurs observations astronomiques, conservées gravées sur des briques de terre cuite, les Babyloniens avaient, semble-t-il, établi un cycle de 223 mois lunaires (18 ans 11 jours 8 heures) ramenant la lune presque exactement dans la même position à l'égard du soleil, et au bout duquel les éclipses de même nature, qu'elles soient de lune ou de soleil, revenaient à quelques différences près, ce qui leur permettait de prédire qu'elles auraient lieu, sans pouvoir dire, il est vrai, de quel lieu de la terre elles seraient visibles, de sorte qu'il leur restait toujours à observer le ciel. C'est de cette façon probablement, en utilisant la période chaldéenne, que Thalès prédit une éclipse de soleil, celle, semble-t-il, de 585 av. J.-C. (cf. Hérodote, I, 74, et Plin, *HN*, II, § 53), qui se trouva être visible d'Asie Mineure. Xénophane, qui a pu connaître Thalès, qui, en tout cas, a connu des témoins du fait, l'admirait pour cela — comme, plus tard, Hérodote (I, 74). Cette admiration paraît signifier une certaine ignorance, chez Xénophane et Hérodote, de la méthode des Chaldéens, et de la dette de Thalès à leur égard.

Ce dont ont témoigné Héraclite et Démocrite n'est pas, bien sûr,

1. Eudème de Rhodes, fragment 144 Wehrli.

que Thalès se soit occupé d'astronomie — ce qui était notoire —, mais qu'il ait été le premier à le faire. Cela ne signifie pas qu'il ait été le premier à étudier les astres et à observer leur cours — Héraclite et Démocrite ne pouvant ignorer que les Babyloniens et les Egyptiens l'avaient précédé en cela —, mais qu'il a été le premier initiateur d'une science des astres entièrement dégagée de la religion et de la magie, donc le premier à pratiquer une astronomie purement rationnelle. Thalès est, pour Héraclite et Démocrite — tous deux penseurs rationalistes —, le premier qui applique à la lecture des observations empiriques, en l'occurrence de l'observation empirique du ciel, la seule raison humaine. La superstition chaldéenne, qui guettait les éclipses dans l'attente de présages heureux ou malheureux, fait place à la raison. Si Diogène ne parle pas d'« admiration » dans le cas d'Héraclite et de Démocrite, c'est sans doute qu'ils se refusent à partager l'admiration populaire pour ce qui — la prédiction d'une éclipse — lui était commun avec les Chaldéens, et dont, probablement, il leur était redevable. Ce qui, à leurs yeux, importe, est ce que le vulgaire ne voit pas : l'*esprit* nouveau que Thalès apporte à la recherche — esprit areligieux, délivré de la superstition magique et astrologique, purement empirico-rationnel. Thalès est le premier astronome parce que l'astronomie, comme science du ciel, naît avec lui. Cela, Héraclite, « témoignant », peut le reconnaître, sans pour autant attacher beaucoup d'importance à cette science, qui n'est encore que particulière, n'étant pas la science du Tout.

028 (105)

Scholia graeca in Homeri Iliadem, ad librum Σ, 251 (II, p. 159 Dindorf; VI, p. 255 Maass) :

... ἀστρολόγον τὸν Ὅμηρον.

... *Homère était un astrologue.*

Les scholies A (*Venetus* 454, éd. Dindorf) et T (*Townleyanus*, Brit. Mus., Burney 86, éd. Maass) de l'*Iliade* citent le nom d'Héraclite à propos des vers 251-252 du chant XVIII, où il s'agit de Polydamas, compagnon d'Hector : « Il est compagnon d'Hector; tous deux sont nés la même nuit. Mais le premier l'emporte de beaucoup par ses avis, comme l'autre par sa lance. » « Comment, se demandent les scholiastes, étant nés la même nuit, diffèrent-ils tellement l'un de l'autre, le concours (συμπάθεια) des choses célestes étant semblable pour les deux? C'est qu'il y a une différence pour ceux qui sont nés la même nuit, mais non selon la précision de l'heure (κατὰ τὴν τῆς ὥρας ἀκριβείαν). A partir de là, Héraclite dit qu'Homère était un astrologue, et aussi en s'appuyant sur les vers où il dit : "Il n'est pas d'homme, lâche ou brave, qui échappe à son destin (μοῖρα), du jour qu'il est né" (VI, 488-489, trad. Mazon). »

Héraclite n'a pu qualifier Homère d'« astronome », puisque, selon lui, le premier astronome fut Thalès (B. 38). Il est, de plus, évident que seule la traduction de ἀστρολόγος par « astrologue » est cohérente avec le contexte. Mais le mot ἀστρολόγος pouvait-il signifier « astrologue » au temps d'Héraclite? On ne le croit pas, généralement (« dans l'ancienne langue, ἀστρολόγος désigne toujours un astronome, jamais un astrologue », Zeller, p. 186, n. 1). C'est pourquoi Bywater considère le fragment comme inauthentique, avec raison. Il suppose (p. 46) une confusion avec un Héraclide, peut-être Héraclide de Milet. Mais, en ce cas, il faudrait admettre que la même faute s'est glissée dans Eustathe, commentateur d'Homère, qui, lui aussi, nous dit (ad *Iliad.*, XVIII, 251) qu'Héraclite faisait d'Homère un ἀστρολόγος. Zeller (*loc. cit.*) suggère le nom d'un homonyme, Héraclite le rhéteur, l'auteur des *Allégories d'Homère*.

C'est à lui aussi que nous avons songé — avant de retrouver cette supposition chez Zeller —, cela pour les raisons suivantes : a) Le contexte de la

phrase considérée est stoïcien : on y reconnaît le mot *συμπάθεια*, par où les Stoïciens entendaient un *consensus* de toutes choses, une sorte d'action réciproque universelle; et la problématique — comment Polydamas et Hector, nés la même nuit, diffèrent-ils tellement l'un de l'autre? — est typiquement stoïcienne (cf. Cic., *De fato*, III, 5; Hamelin, *Sur le De F.*, p. 19). Or, que la source d'Héraclite le rhéteur soit ou non un « corpus » stoïcien (cf. Diels, *Dox.*, p. 88 s.), il reste qu'il fait constamment usage de notions stoïciennes : c'est ainsi que le bouclier d'Achille (*Il.*, XVIII) représenterait l'œuvre du destin (*εἰμαρμένη*) présidant à la genèse du monde (*All.*, 48, 6). *b*) Héraclite fait allusion (53, 3) — il est vrai pour la repousser — à l'exégèse astrologique de la *Théomachie*, selon laquelle la « bataille des dieux » (*Il.*, XX) symboliserait la rencontre des sept planètes dans le même signe du Zodiaque, entraînant la confusion des éléments et la destruction universelle : Homère est donc ici présent comme « astrologue » (quoique négativement). *c*) En 70, 6, il est dit qu'Ulysse (c'est-à-dire Homère) a la « connaissance de l'astronomie (*ἀστρονομία*) » : n'est-il pas guidé par Calypso, fille d'Atlas, déesse de l'astronomie? Mais, comme le note Buffière (*Les mythes d'Homère...*, p. 389) d'après Eustathe, Calypso est aussi bien la déesse de l'astrologie, et Ulysse aussi bien celui qui s'occupe d'« apotésmatique » — autre nom de l'astrologie. *d*) Les scholies B (*Venetus* 453) empruntent beaucoup à Héraclite le rhéteur, se bornant souvent à le transcrire. Or le scholiaste trouve dans l'*Illiade* la preuve qu'Homère adhérerait au principe de base de l'astrologie (« Nul n'échappe à son destin du jour qu'il est né », VI, 489), et connaissait le point astrologique appelé *μεσουράνημα* (« L'heure vient où le soleil a franchi le milieu du ciel », VIII, 68). — Tout cela crée une convergence d'indices paraissant désigner Héraclite le rhéteur (ou « le grammairien ») comme celui qui faisait d'Homère un « astrologue ».

28 (56)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 6 (p. 242 Wendland) :

ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων· ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

Les hommes sont trompés dans la connaissance des choses visibles, à peu près comme Homère qui fut plus sage que tous les Grecs ; car c'est lui que trompèrent des enfants qui tuaient des poux, en lui disant : « Tout ce que nous avons vu et saisi, cela, nous le laissons; tout ce que nous n'avons ni vu ni pris, cela, nous l'emportons. »

Le problème fondamental de la connaissance de ce qui se montre, des choses visibles, manifestes, *φανερὰ*, est assimilé à une devinette, où l'on voit après coup combien la solution était simple : il suffisait d'y penser. Il suffit de penser : toutes les données du problème sont déjà là. Il n'est pas besoin de chercher, par l'observation ou l'expérience, des données supplémentaires. Il ne reste qu'à réfléchir. Ainsi pour Homère. Les indications qu'on lui donne n'ont pas besoin d'être augmentées. Il ne lui reste qu'à deviner. Il est dans l'embarras, ne devine pas — alors qu'une simple pensée pourrait le tirer d'affaire, rien qu'une pensée. Qu'y a-t-il à connaître dans les choses visibles? Tout est là, tout est offert, rien n'est caché. Il ne manque que le fin mot — le sens. Celui-ci ne peut venir que de l'intelligence. La connaissance « scientifique » — disons-nous aujourd'hui —, concernant telle ou telle chose particulière dans le monde, suppose une recherche, une investigation particulières; et les hypothèses se modifient en fonction des données. La connaissance philosophique est connaissance de tout ce qui déjà se montre, de l'ensemble de la manifestation. Pourquoi une telle connaissance? Pourquoi les apparences ne suffisent-elles pas? C'est que ce qui

se montre le fait sous une forme énigmatique, laissant à deviner — donnant à penser. L'ensemble de ce qui se montre est le monde. Or, en présence du monde, l'esprit reste perplexe. Il y a le monde et l'être-au-monde, la vie et la mort. Qu'est-ce que cela signifie? Quel est le mot de l'énigme? Le monde est-il depuis toujours et pour toujours? D'où vient qu'il soit ainsi constitué? D'où vient le maintien et le renouvellement de sa constitution? Qu'y faisons-nous, nous, les hommes? Vivons-nous pour y vivre et pour y mourir, sans plus, ou pas seulement pour cela? Sans doute y a-t-il une vérité à ce sujet : on le présuppose. Cette vérité dite, c'est le *logos*. Pour la saisir, il n'est pas besoin de vastes recherches empiriques, d'« enquête », d'ἵστορίη. Ce n'est qu'affaire d'intelligence, νόος — une intelligence que la « polymathie » n'enseigne pas (B 40). L'intelligence des choses visibles n'est pas la saisie de quelque chose « derrière », de l'« être » derrière le phénomène : il n'y a rien derrière. Elle est une autre manière de saisir les choses visibles, consistant à avoir de toutes choses et de chacune une vue englobante, qui ne laisse rien hors de vue et de compréhension, puisque même les contraires, les extrêmes différences, doivent être pensés en un.

Car telle est la clef de l'énigme du monde : la pensée de l'unité des contraires. « Laisse-moi découvrir le mot de l'énigme », dit Lou Salomé dans son *Hymne à la vie*; mais, dans ce poème, comme dans celui *A la douleur*, elle montre qu'elle a très bien saisi ce mot¹ — à savoir que douleur et joie sont des contraires unis comme le veut Héraclite, et que leur union est la vie même. Encore se limite-t-elle là à ces deux contraires sans théoriser à partir de la loi universelle. — L'intelligence de la vérité, la connaissance des « choses visibles », c'est-à-dire de « tout ce qui arrive » (cf. γινόμενων πάντων, B 1) comme arrivant « selon le *logos* » — selon le discours de l'unité des contraires —, personne ne les a eues jusqu'à présent, jusqu'au jour d'Héraclite. A quel point les hommes sont trompés, « joués », égarés, et sont loin de la vérité, Héraclite le montre d'une manière saisissante en choisissant, parmi les hommes, les meilleurs, les Grecs, et, parmi les Grecs, le meilleur, Homère : celui-ci restant sans intelligence devant une devinette proposée par des enfants, que conclure, sinon que tous les Grecs se situent plus bas par l'intelligence, et les autres hommes encore beaucoup plus bas? Le meilleur

d'entre eux étant incapable de répondre au défi de résoudre une devinette, qu'ils sont loin de pouvoir résoudre l'énigme du monde! Subsidiellement : Homère, l'éducateur de la jeunesse (avec Hésiode), rendu ridicule d'inintelligence par des enfants! Pourtant il fut plus avisé que les Grecs ne l'étaient et ne le furent depuis. Qui, en ce cas, est digne de se faire éducateur?

1. Ce dont Nietzsche lui a su gré. On peut lire ces poèmes par exemple dans Podach, *L'effondrement de Nietzsche*, Gallimard, 1931, p. 53-54.

29 (42)

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, IX, 1 (p. 437 Long) :

... "Ομηρον ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ἀπρίζεσθαι καὶ Ἀρχιλοχον ὁμοίως.

Homère mérite d'être renvoyé des concours à coups de bâton, et Archiloque pareillement.

On lit : τὸν γε "Ομηρον ἔφασκεν ἄξιον..., où τὸν appartient à Diogène. La présence de l'article devant le nom propre peut indiquer qu'on le rappelle, qu'on le désigne comme ayant été déjà mentionné auparavant. C'est le cas ici : au début du livre IX des *Vitae*, le nom d'Homère a déjà été mentionné près de quarante fois, le nom d'Archiloque ne l'a pas encore été. γε (BP^{ac}F : τε P^{pe}) a une valeur restrictive : « Quant à Homère, il mérite — c'est *du moins* ce que disait Héraclite — d'être renvoyé des concours... » ἀπρίζεσθαι est d'un emploi ordinaire pour les athlètes exclus des concours : « ceux qui partent avant le signal sont fustigés (ἀπρίζονται) », dit Hérodote (VIII, 59). Ce mot constitue avec ἐκβάλλειν un hendiadyn¹. Dès lors, il n'est pas nécessaire de supposer, avec Fränkel (*Dichtung*, p. 449, n. 57), que ἀπρίζεσθαι veuille évoquer la baguette (ῥάβδος) du rhapsode. Il est à craindre, du reste, qu'une telle évocation fasse contresens, puisque donnant à penser qu'Héraclite en a au rhapsode comme tel (dont la baguette est l'emblème), alors qu'il en a seulement à son répertoire.

Les rhapsodes doivent retirer Homère et Archiloque de leur répertoire. Pourquoi cela? La civilisation grecque est dite « agonistique » : elle est une civilisation de l'*agôn* (concours, sports, jeux...), entièrement commandée par l'esprit de compétition en vue de la victoire, de la

reconnaissance de la valeur et de l'honneur (τιμή), de la gloire (κλέος)². Héraclite, pour qui « tout se fait par la lutte (ἔρις) » (B 80), est en accord profond avec l'esprit de l'*ἀγών*. Si Homère et Archiloque doivent être exclus des concours, ἀγῶνες, n'est-ce pas qu'ils contredisent, au contraire, à l'esprit de l'*ἀγών*?

Cet élément agonistique est certes présent chez Homère. Hippoloque envoya son fils Glaucos à Troie en lui recommandant d'« être le meilleur partout, de surpasser tous les autres » (*Il.*, VI, 208); le vieux Pélée fit la même recommandation à son fils Achille (*Il.*, XI, 784). L'esprit de rivalité anime tous les combats. On le retrouve dans les jeux : jeux funéraires en l'honneur de Patrocle (*Il.*, XXIII), ou chez les Phéaciens (*Od.*, VIII). Pourtant, Homère condamne l'*éris*, la lutte, la rivalité : « Ah! qu'il périsse donc, chez les dieux comme chez les hommes, cet esprit de querelle (ἔρις), ce courroux, qui induit l'homme en fureur... » (*Il.*, XVIII, 107 s., trad. Mazon). Condamnant l'*éris* (ce qu'Héraclite lui reproche expressément : v. *ad* B 80), c'est, par là même, la colère d'Achille qu'il condamne, donc l'*Illiade*, qui n'est que le récit des suites de cette colère : « Chante, déesse, la colère d'Achille, le fils de Pélée; *détestable colère*, qui aux Achéens valut des souffrances sans nombre et jeta en pâture à Hadès tant d'âmes fières de héros... » Ainsi Homère se condamne lui-même, s'exclut lui-même des concours, puisqu'il voudrait que n'existât pas ce qui est à la fois le ressort même de son œuvre et le ressort des concours.

Chez Archiloque, d'un autre côté, ce que l'on a, c'est la « tranquille négation de la gloire »³, c'est-à-dire de ce qui est la finalité suprême des concours. Le héros fait couple avec le poète. Il accepte l'effort, le combat, la mort, pour se rendre digne de l'immortalité que donne le chant du poète. « Non, je n'entends pas mourir sans lutte ni sans gloire, ni sans quelque haut fait, dont le récit parvienne aux hommes à venir » : ainsi parle Hector (*Il.*, XXII, 304-305). La gloire est la fin de l'*ἀγών*, dont l'*ἔρις* est le principe. Or la gloire est illusion, selon Archiloque : le mort est vite oublié (fr. 64 Diehl) — ce qui revient à constater que, de son temps, la poésie ne chante plus les exploits des héros. Pourquoi

2. Tous les Grecs pensent comme Euripide : « Il est honteux pour un jeune homme de se refuser à lutter » (αἰσχρόν τε μοχθεῖν μὴ θέλειν νεανίαν, fr. 461 Nauck² = Stob., III, 29, 23 : III, p. 631 Hense).

3. Lasserre-Bonnard, *Archiloque : Fragments*, Intr., p. XLVII.

1. D. Babut, Héraclite critique des poètes et des savants, *L'Antiquité classique*, 45, 1976, p. 475, n. 39.



alors participer à un concours ? Pour obtenir, avec la victoire, la « faveur des vivants » (fr. 64 D.) ? Le ressort du comportement serait alors l'αἰδώς, le sentiment de l'honneur, la honte de n'être pas estimé⁴. Mais Archiloque entend régler sa conduite non sur les propos et l'opinion « du peuple », mais sur son propre « agrément » (fr. 9 D.). Dès lors, son insouciance à l'égard de l'αἰδώς, de la τιμή, du κλέος, font qu'il y a une espèce de contradiction entre sa présence au répertoire et l'esprit même des concours. Les deux raisons, apparemment différentes, d'exclure Homère et Archiloque des concours, n'en font qu'une : ils contredisent à l'esprit de l'agôn.

Il convient maintenant d'expliquer la construction du texte. Pourquoi Héraclite n'écrit-il pas : « Homère et Archiloque méritent d'être renvoyés des concours... » ? Notons d'abord que l'association de ces deux noms est normale pour les Grecs, au temps d'Héraclite et plus tard. On mettait Archiloque « à côté d'Homère » (Croiset, II, p. 183). Dans l'*Ion*, Platon associe à deux reprises (531 a, 532 a) les noms d'Homère, Hésiode et Archiloque. Diogène Laërce mentionne (V, 87), d'Héraclite du Pont (*fl.* — 360), un ouvrage sur *Homère et Archiloque*. Quelle est la relation d'Archiloque à Homère ? On a pu voir en lui l'imitateur d'Homère, et aussi bien son adversaire. On voit ce que cela signifie : Archiloque imite Homère pour le surpasser. Il vise à être meilleur : telle est l'« imitation dans la rivalité »⁵ dont parle l'auteur (inconnu) du *Traité du sublime* (μίμησις τε καὶ ζήλωσις, XIII, 2). Archiloque est avec Homère dans une relation agonistique : il « concourt » avec lui. Cette relation n'a rien de particulier à Archiloque. Le chanteur, comme le dit Hésiode — et c'est la « bonne ἔρις » (*Tr.*, 24) —, « jalouse le chanteur » (v. 26), l'artiste l'artiste. L'esprit de compétition provoque l'imitation non simplement pour copier mais pour faire mieux. Homère est le grand artiste mort qui — reprenons les termes de Nietzsche⁶ — « excite la jalousie dévorante d'un vivant » — Archiloque. Dès lors, tel est le dit d'Héraclite : « Homère mérite d'être exclu de l'ἄγών, et aussi bien son rival en ἄγών, Archiloque. »

Héraclite est conscient du rôle de l'ἄγών et de l'ἔρις dans la formation

4. « Les vaincus sont prisonniers du silence, et n'osent se présenter devant leurs amis » (Pindare, fr. 229 Schr.; IV, p. 229 Puech).

5. Lasserre-Bonnard, *op. cit.*, Intr., p. xxxvii.

6. La joute chez Homère, in *Ecrits posthumes 1870-1873*, Gallimard, 1975, p. 196.

de l'homme grec. L'éducation est à base de compétition, d'émulation, le but étant, sinon pour le héros, en tout cas pour le citoyen, à la fois sa propre « gloire » et celle de sa cité. L'agôn est ce qui fait de la civilisation grecque une civilisation *de culture*, où chaque homme se doit d'acquérir une physionomie, un style, et chaque cité également. Le thème de l'agôn, avec la notion de *joute* (v. B 80), est au cœur de la philosophie d'Héraclite — qui est bien la philosophie d'une culture agonistique. Lui-même, on l'a vu (cf. B 40; 57; 129), rivalise avec ses prédécesseurs les plus grands dans la recherche et la passion de la vérité. Dès lors que l'esprit d'Homère et d'Archiloque ne lui paraît pas compatible avec l'esprit de la joute, il veut qu'on les retire du répertoire. Ils doivent être exclus des concours car leur influence peut être néfaste dans la formation de l'homme : ils ne méritent pas d'être éducateurs.

30 (29)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 59, 5 (II, p. 366 Stählin) :

αἰρεῦνται ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.

ἐν ἀντὶ ἀπάντων Cobet, *Mnemos.*, 9, 1860, p. 437, coll. *Str.*, IV, 50, 2 (ἐν ἀντὶ πάντων) : ἐναντία πάντων L : ἐν ἀντία πάντων Bernays (*Ges. Abh.* I, p. 32), Byw. : ἐν ἀντὶ πάντων Stählin ὅκωσπερ Bernays, coll. *Str.*, IV, 50, 2 : ὅπως L

Ils prennent une chose en échange de toutes, les meilleurs — la gloire impérissable en échange des choses mortelles ; mais les nombreux sont repus comme du bétail.

La tension contradictoire entre « une » et « toutes » (comment prendre « une » au lieu de « toutes », puisque « toutes » comprend « une » aussi?) se résout immédiatement : par « toutes », il faut entendre seulement les « choses mortelles ». La chose une que, dans l'échange, l'on préfère, est la gloire toujours durable séparée de ce qui meurt. κλέος est en apposition à ἐν, θνητῶν est un neutre qui précise ἀπάντων (avec ἀντί, *au lieu de, en échange de*, sous-entendu).

Les « meilleurs », les « bons », les « excellents » ne sont pas les philosophes. Le philosophe, qui atteint par le discours vrai l'éternité même — la vérité est éternelle —, ne se soucie pas de la gloire. Celle-ci le mettrait, en effet, dans la dépendance, indirectement, des futures générations de mortels qui, en se transmettant le nom glorieux, font que la gloire est toujours renaissante, directement, des poètes, dont le rôle est de chanter les exploits des meilleurs pour ceux qui viennent après, et qui, au temps d'Héraclite, juste avant la naissance de l'histoire, sont encore les seuls à instaurer la Mémoire, au sens collectif. Ainsi dépendant, il ne serait plus totalement libre pour la vérité.

Le petit nombre des *aristoi* et les « nombreux » font des choix de vie différents. Les *polloi* vivent au jour le jour, s'intéressant au rassasiement quotidien, et, toujours absorbés par le présent, se gardant

bien d'ouvrir un horizon sur la durée. Ils sont « comme les bêtes », c'est-à-dire qu'ils ne pensent pas la mort. La mort leur arrive comme aux animaux, sans qu'ils éprouvent l'angoisse mortelle, condition pour qu'en eux se creusent le désir d'immortalité et la soif de gloire. Les *aristoi*, au contraire — dans la mesure où ce sont des guerriers, où ils ont pour vocation la guerre —, ressentent la mortelle angoisse devant la mort, et, corrélativement, un amour plus intense de la vie : « Il n'est, pour moi, rien qui vaille la vie », dit Achille (*Il.*, IX, 401) — « la vie d'un homme ne se retrouve pas »! (v. 408). Toutefois les « meilleurs », les nobles, sont assujettis à la loi, au code, de l'honneur (τιμή), qui les oblige à vouloir « primer », ἀριστεύειν, et comporte qu'au lieu de s'attacher à leur jeunesse, leurs biens ou leur vie, toutes choses périssables, ils doivent les risquer, risquer de tout perdre, pour, en échange de ce tout, obtenir l'exploit qui leur vaudra la gloire. Des deux destins qui se présentent aux yeux d'Achille : ou une « longue vie (αἰών) » sans gloire (*Il.*, IX, 415), ou une vie brève mais une « gloire impérissable », un seul est compatible avec sa dignité. Sa *timè* ne lui laisse pas véritablement le choix, et son estime de lui-même comporte qu'il fasse l'échange d'une vie longue parmi tout ce qu'il aime, et d'une gloire dont l'écho retentira dans les lointains de l'avenir. Hector éprouve amour et tendresse pour sa femme, Andromaque, et son fils; il a pitié d'eux à la pensée du destin qui les attend : l'esclavage après la ruine de Troie. Pourtant, il n'est pas question pour lui de se tenir à l'abri, loin de la bataille. Il aurait honte (αἰδώς, *Il.*, VI, 442). Car il a été formé pour être brave, « combattre aux premiers rangs », et gagner une « immense gloire » (μέγα κλέος, v. 446). Lorsqu'il voit sa dernière heure venue, il n'a pas d'hésitation sur ce qui lui reste à faire : ne pas mourir « sans lutte ni sans gloire (ἀκλειῶς, *Il.*, XXII, 304) », ni sans « quelque haut fait » qui donne matière au récit du poète — le rôle du poète étant de célébrer les hauts faits des héros afin d'inscrire leurs noms dans la Mémoire commémorative (outre Homère, cf. Hésiode, *Théog.*, 100; Pindare, *Pyth.*, III, 114; IV, 185 s.; *Isthm.*, VII, 17-19, etc.).

Qui sont, finalement, les *aristoi*, pour Héraclite? Les nobles, si l'on veut : non pas ceux qui font, de fait, partie de l'aristocratie, mais ceux qui sont dignes d'en faire partie — les nobles de droit, qu'ils soient de haute naissance ou non. En face de l'aristocratie de fait, et donc, d'une certaine façon, contre elle, Héraclite construit le type idéal d'une aristocratie de droit. Elle est constituée de ceux qui méprisent le rassasiement

ment quotidien, échantent la jouissance contre la gloire. Ils éprouvent dans le combat la crainte de la mort, et cependant c'est le combat qu'ils choisissent, comme la forme de l'ἄγων où le risque est le plus grand. Ce choix est, du reste, rendu inévitable par l'idée que l'on se fait d'eux et qu'ils se font d'eux-mêmes, de leur *timè*. Ils sont souvent, tel Hector, tendres et humains, et il y a ce qu'ils préféreraient; mais leur noblesse décide pour eux.

31 (24)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 16, 1 (II, p. 255 Stählin) :

ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.

Les morts tués par Arès, les dieux les honorent — et les hommes.

Il est question, dans l'*Iliade*, des mouches qui dévorent les « mortels tués au combat », φῶτας ἀρηιφάτους (XIX, 31). Honorer le guerrier tué par le dieu Arès, c'est d'abord protéger son corps de ces mouches ou de quelque autre outrage, ensuite, le plus tôt possible, le brûler, pour qu'il puisse aller aux demeures des morts — voyage sans retour. Le bûcher où gît le corps de Patrocle ne s'enflammant pas, les dieux interviennent en la personne de Borée et de Zéphyr, qui soufflent toute la nuit, et concourent ainsi à l'honneur qui lui est dû. Puis viennent les jeux funéraires. Apollon demande aux dieux que le cadavre d'Hector puisse être honoré par les siens comme il convient : par le bûcher et les rites funèbres. Héré alors s'indigne : « Vous iriez maintenant accorder même honneur (τιμή) à Achille et à Hector! » (XXIV, 57). Achille est fils d'une déesse, Hector, non. Aussi Zeus accorde-t-il qu'« ils n'aient point même honneur (τιμή) » (v. 66). Hector sera honoré cependant.

L'hommage rendu à qui le mérite est agréable aux dieux (cf. *Il.*, XXIII, 649-650). Chaque cité honore ses morts à la guerre en organisant à cette fin cérémonies funèbres, jeux gymniques et hippiques, concours musicaux (cf. Pl., *Ménexène*, 249 b). La mémoire des héros « ne peut vieillir », dit Lysias (*Discours funèbre*, § 79). On les célèbre « comme immortels, pour leur vertu (διὰ τὴν ἀρετήν) » (§ 80) : ils sont jugés dignes « des mêmes honneurs (ταῖς αὐταῖς τιμαῖς) que les immortels ». La mort au combat est la mort immortalisante. Mais alors, peut-on dire, les dieux honorent par cette mort même le mortel dont ils ont ainsi voulu le destin. Zeus « honore (τίμα) et glorifie » Hector (XV, 612), car il doit « avoir la vie brève ». Cet honneur qui

lui vient des dieux est un honneur qui lui est déjà venu, dès lors que fut fixé son destin. « Je ne songe, dit Achille, qu'à l'honneur que m'a accordé le destin venant de Zeus (τετιμῆσθαι Διὸς αἵσῃ) » (IX, 608). Les morts tués par Arès, les dieux les honorent sans doute en voulant qu'hommage leur soit rendu, mais d'abord par cette prérogative destinale qui leur accorde de mourir ainsi. L'hommage que leur rendent les hommes n'est qu'une suite : de là la construction du texte.

Or l'honneur d'être tué par Arès revient destinalement aussi bien à Hector qu'à Achille, son adversaire. Mais les Achéens honorent leurs héros, les Troyens les leurs. Les hommes séparent ce que le dieu ne sépare pas : les contraires. Pour chacun des partis ennemis, le positif est d'un côté, le négatif de l'autre. Mais Zeus voit que l'honneur est des deux côtés, car chacun accomplit son destin. Le point de vue du philosophe est le point de vue du dieu. Il voit chaque parti justifié d'être ce qu'il est et jouant son rôle. Le combat requiert des adversaires, et que chacun considère l'autre comme devant être vaincu. Toutefois le combat, comme joute (cf. *ad B* 80), est intimement réglé. Lorsque Achille outrage le corps d'Hector, il s'agit là d'un excès qui n'est pas nécessaire. Comme les destins comportent la mort à la guerre, c'est par destin ou nécessité que la guerre a lieu. Mais la guerre n'est pas l'affrontement sauvage et sans loi. Les combattants ne voient qu'un côté des choses; ils ne voient pas que l'adversaire aussi est justifié. Mais, tout en désunissant les contraires dans leur vision et leur discours, ils se conforment en fait, dans leur action, à la loi de l'unité et de la co-appartenance des contraires. C'est pourquoi, comme les dormeurs (B 75) — mais ne sont-ils pas eux-mêmes des « dormeurs »? —, ils sont efficaces dans le monde.

032 (132)

Gnomologium Vaticanum e codice vaticano graeco 743, n° 312 (p. 120 Sternbach-Luschnat) :

τιμαὶ θεοῦς καὶ ἀνθρώπους καταδουλοῦνται.

Les honneurs se soumettent les dieux et les hommes.

καταδουλόω n'étant pas attesté avant Hérodote, le fragment, tel quel, est d'une authenticité douteuse. Son contenu n'a d'ailleurs rien qui ne puisse s'expliquer qu'en référence à Héraclite. Il est vrai qu'il n'y contredit pas non plus. On y verrait volontiers une sorte de commentaire en marge d'Homère; l'auteur en serait quelque philosophe — peut-être Héraclite. Le système homérique des dieux et des hommes est régi par un ordre de préséance fondamental qui est un ordre des *timai*¹, et qui régleme la considération que les dieux et les hommes se doivent les uns aux autres. La *timè* (dignité) des dieux est « plus grande » que celle des hommes (*Il.*, IX, 498), ce qui leur donne droit à ce que, de la part des hommes, certains honneurs leur soient rendus — en paroles et par le don, le rite, le sacrifice convenables. Quant aux mortels, « divers, comme le dit Pindare (IV, p. 167 Puech²), sont les honneurs qui leur échoient ». Il y a la *timè* royale d'Agamemnon (*Il.*, II, 197), la *timè* héroïque d'Achille et d'Hector, etc. Chez les humains, la *timè* est ce qui fait que l'on a droit à certains hommages si toutefois on en est digne. Le rapport entre Achille, par exemple, d'une part, et, d'autre part, les dieux et les hommes, est entièrement commandé par la *timè*. C'est ce que montre le texte suivant où Thétis s'adresse à Zeus : « Honore (τίμησον) mon enfant, entre tous voué à une prompt mort. A cette heure, Agamemnon, protecteur de son peuple, lui a fait un affront (ἡτίμησεν) : il lui a pris, il lui retient sa part d'honneur; de son chef, il l'a dépouillé. A toi de lui rendre hommage (τίσον), ô sage Zeus Olympien :

1. D'après Hérodote (II, 53), ce sont Homère et Hésiode qui ont « attribué aux dieux leurs qualificatifs, partagé entre eux les honneurs (τιμαὶ) et les compétences, dessiné leurs figures ».

2. Ce texte fait partie d'un morceau (Puech, *Pindare*, t. IV, 3^e éd., Paris, 1961, *loc. cit.*) qui, publié en 1904 par Grenfell et Hunt (*Oxyrhynchus Papyri*, vol. IV, n° 659), ne figure pas dans l'*editio maior* de Schroeder.

donne la victoire aux Troyens, jusqu'au jour où les Achéens rendront hommage (τίσωσιν) à mon enfant et le feront croître en renom (τιμῇ) » (II., I, 505-510, trad. Mazon). Une société aristocratique universelle, englobant les immortels et les mortels, détermine le rang et la fonction de chacun, avec l'obligation, pour chacun, d'être fidèle à son rang, moyennant quoi il mérite l'hommage des autres. Il s'agit d'un système de reconnaissance réciproque sur la base d'une répartition des rôles et des τιμαὶ préétablie, fixée par Zeus, indépendante des choix individuels, et, au contraire, gouvernant ceux-ci, les tenant sous sa dépendance. L'ordre universel des τιμαὶ s'assujettit les dieux et les hommes.

32 (25)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 49, 3 (II, p. 271 Stählin) :

μόροι μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.

Plus grandes les parts de mort, plus grandes les parts de vie qu'elles obtiennent en partage.

Sur μείρομαι, « obtenir en partage », le participe εἰμαρμένος « fixé par le destin », a fourni un nom du « destin », ἡ εἰμαρμένη, qui, note Chantraine, s.v., « évincera μοῖρα ». μόρος et μοῖρα sont des dérivés de μείρομαι, le sens de « part » étant présent dans les deux cas. μόρος = part, lot assigné par le destin, sort, destin; de là : destin funeste, mort — chez Hérodote, « toujours dit d'une mort violente », note Chantraine. Le mot, donc, associe l'idée de « part » et l'idée de « mort ». Les hommes ont dans leur lot de mourir, d'être « mortels ». Les « parts de mort » sont dites plus ou moins « grandes ». Cela s'entend en valeur : certaines morts valent mieux que d'autres. Pour la Grèce archaïque et classique, la mort la plus belle est la mort à la guerre : elle est souhaitable même pour ceux qui ont déjà eu une longue vie (cf. Hérod., I, 30). μοῖρα = part, lot assigné à chacun, sort, destinée; la μοῖρα βιότιοι (II., IV, 170) ou βίου (Soph., *Ant.*, 896) est la « part de vie » assignée à chacun. Dans λαγχάνω enfin, on retrouve l'idée d'« obtenir par le sort », d'« obtenir en partage ».

Le fragment semble devoir être interprété du point de vue d'une conception héroïque ou tragique de l'existence. Comment entendre μοῖραι? Dira-t-on que plus la mort aura été marquée du sceau de l'héroïsme, plus « grande » sera la vie *post mortem* dans le souvenir des vivants? Mais, s'il s'agit de la gloire (κλέος) ou de la renommée (λόγος : cf. ad B 39), pourquoi dire μοῖρα? Et s'il s'agit d'une vie plus « longue », pourquoi dire plus « grande »? Il faut, de plus, écarter ici toute idée de « mérite » ou de « récompense », comme si les soldats tombés glorieusement devaient avoir leur récompense. D'une telle pensée,

on est ici très loin : le fragment ne parle pas le langage moral commun mais la langue du destin. μοῖρα : le mot ne s'entend ici ni de la part de vie que l'on obtient pour l'avoir méritée, ni d'une quelconque portion d'une vie posthume. La μοῖρα, la part de vie destinalement assignée, n'est rien d'autre que la vie terrestre. Il s'agit de savoir s'il y a quelque grandeur dans cette vie. Ce qui nous est dit est qu'effectivement il peut y avoir de la grandeur dans cette vie mortelle, et cela, récurren- tiellement, par la mort. La grandeur qui appartient à la mort, dernier terme de la série des moments de la vie, s'affirme, en revenant en arrière (*recurrens*), de toute la vie. La grandeur est une qualité de la vie qu'elle obtient en cessant d'être, dans le moment même de la mort. C'est une qualité posthume. On peut songer à Achille, à Hector — aux héros d'Homère. Le destin leur assigne indissociablement une *part de mort* — la mort héroïque, voilà leur part pour ce qui est de la mort —, et une *part de vie* — une vie héroïque, mais c'est leur mort qui la fera telle, ou du moins qui fera qu'elle a le plus de grandeur, de valeur, de *timè*. Ainsi l'unité de ces deux contraires que sont la vie et la mort n'est pas seulement physique ou biologique mais éthique (ne disons pas : « morale »), au niveau des valeurs, des qualités humaines suprêmes. Le destin humain comporte deux aspects : de vie et de mort, et pour estimer la vie, il faut attendre de pouvoir estimer la mort. C'est la mort héroïque qui fait le héros. Selon un « dicton antique » (Soph., *Trach.*, v. 1), bien connu des tragiques (cf. Esch., *Ag.*, 928 s., etc.), et que l'on peut attribuer à Solon si l'on suit Hérodote (I, 32), nul ne peut être estimé « heureux » avant sa mort; de même, de la noblesse, de la grandeur, on ne peut juger qu'après coup. La véritable aristocratie ne se fonde pas sur la naissance mais sur la mort.

033 (136)

Scholie à ARRIEN, *Entretiens d'Epictète*, IV, 7, 27 (p. 422 Schenkl) :

ψυχὰι ἀρρίφατοι καθαρώτεραι ἢ ἐνὶ νοῦσοις.

Les âmes tuées par Arès sont plus pures que celles mortes dans les maladies.

Cela se lit en marge du propos suivant : « Ayant une fois compris que ce qui est né doit périr pour que le cours du monde ne s'arrête pas et ne soit pas entravé, il ne m'importe plus que cet effet soit produit par la fièvre ou par un soldat, mais, s'il faut les comparer, je sais bien que le soldat le produira plus vite et avec moins de souffrance » (trad. Bréhier-Aubenque¹).

Selon M. L. West², s'appuyant sur Schenkl (p. LXXIX s.), cette scholie en marge du *Bodleianus*³ remonte à Aréthas, et celui-ci a dû lire dans Clément le fragment B 24 sur « les morts tués par Arès ». Quant à la forme versifiée (hexamétrique), West en voit l'origine dans un fragment des *Oracles chaldaïques* (159 Des Places⁴) cité par Psellos :

βίη ὅτι σῶμα λιπόντων
ψυχὰι< > καθαρώταται

En réalité, on ne peut rien tirer d'un tel fragment puisque le mot essentiel, ἀρρίφατοι, ne s'y trouve pas, et surtout ne peut y être inséré (malgré Des Places⁵) : ψυχὰι ἀρρίφατοι, en effet, n'équivaut pas à ψυχὰι ἀρρίφάτων ἀνδρῶν (malgré West, p. 258) — parler des « âmes tuées par Arès » est tout autre chose que parler des « âmes des hommes tués par Arès ».

Quant au contenu, il ne saurait dériver de B 24 : a) la comparaison entre mourir au combat et mourir de maladie est nouvelle (Kirk, p. 247, 302⁶; Kirk-

1. Dans *Les stoïciens*, Gall., « La Pléiade », 1962.

2. A pseudo-fragment of Heraclitus, *The Classical Review*, 18, 1968, p. 257 s.

3. Ce manuscrit (cod. Misc. gr., 251, Bibl. Bodléienne, Oxford) est la source des manuscrits connus des *Entretiens*.

4. Coll. G. Budé, Paris, 1971.

5. Suivi par Marcovich, 1978, p. 352.

6. Cf. aussi Heraclitus and Death in Battle, *Am. J. of Philol.*, 70, 1949, p. 384 s.

Raven, p. 209 s.); b) et surtout, en B 136, ce sont *les âmes mêmes* qui sont tuées par Arès.

De par sa forme versifiée⁷, le fragment ne peut être attribué, tel quel, à Héraclite. Sa teneur n'en est pas moins héraclitéenne. Toutes les notions qu'il fait intervenir (« âme », « mort au combat », « pureté » et « purification », « maladie ») se retrouvent dans des fragments authentiques; et la note nouvelle qu'il ajoute n'est aucunement dissonante. Parler de « morts tués par Arès » (B 24) pouvait laisser place à la supposition d'une destinée *post mortem* de l'âme, supposition qui se trouve ici exclue. Les âmes ayant été *tuées* par Arès, il est exclu qu'elles vivent encore après leur mort. C'est là une affirmation extrêmement forte, et qui trouve sa place dans le système d'Héraclite (cf. *ad B 36*) mieux que dans tout autre — hormis celui des Atomistes.

Pourquoi les âmes tuées au combat sont-elles plus pures que celles mourant dans les maladies? On peut penser, d'après le propos qui a suggéré la scholie et qui parle de « fièvre », qu'il s'agit des maladies du corps. L'âme morte en maladie meurt d'un mauvais état du corps, l'âme tuée par Arès meurt sans que l'état du corps en soit cause et dans un excellent état du corps. Faut-il dire alors que l'âme impure est celle qui a affaire à un corps malade, l'âme pure ou « plus pure » à un corps sain? Non, car si un homme en bonne santé est tué accidentellement, son âme ne sera pas dite « plus pure ». C'est donc la guerre qui purifie; ou, du moins, c'est par elle que s'avère la « pureté » d'une âme. Celui qui meurt de maladie aura, généralement, choisi une vie ordinaire et prudente, celui qui meurt au combat, une existence héroïque. L'âme du premier est liée à tous les plaisirs, intérêts, compromissions du monde, l'âme du second est libre à l'égard de tout cela, de tout ce qui retient l'autre dans la vie. Achille, songeant (*Il.*, IX, 398 s.) à la terre de sa patrie, à l'épouse légitime qu'il y trouverait, aux « trésors du vieux Pélée », bref à tout ce que signifierait pour lui une longue vie sans gloire, sait en même temps que son destin est autre : après une vie brève, la mort au combat, puis la gloire, il sait que c'est cela qui l'attend. Et son âme est d'un guerrier qui a fait son deuil des plaisirs de la vie civile. « Plus pures » sont les âmes des *aristoi*, car ils ne passent pas de compromis avec le monde, et les biens matériels ne les retiennent pas, au contraire de ceux qui meurent dans leur lit, regrettant leurs biens et tout ce qu'il laissent en partant...

7. Peut-être par Scythinos de Téos, qui, selon Hiéronymos de Rhodes, avait entrepris de mettre en vers le discours d'Héraclite (*D.L.*, IX, 16).

33 (20)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 14, 1 (II, p. 201 Stählin) :

γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ'ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.

Etant nés, ils veulent vivre et subir leur destin de mort, ou plutôt trouver le repos, et ils laissent après eux des enfants, destins de mort à naître.

Selon Schleiermacher, Mullach (fr. 66), Zeller (p. 172, n. 5), plus tard Gigon (p. 121), Walzer, Reinhardt, 1942 (critiquant Diels, *Hermes* 77, p. 4-5), suivi par Kirk (p. 309), Ramnoux (p. 41), Marcovich, et, plus récemment, par Diano et Serra, Kahn, Held (p. 233), μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι serait une glose de Clément, alors que Schuster (p. 193), Bywater, Diels, Burnet, Reinhardt 1916 (*Parm.*, p. 194, n. 2), Jones, Kranz, Winterhalder (p. 130), Bollack-Wismann — pour qui cet élément « est au cœur même de la réflexion » (p. 108) — laissent l'expression à Héraclite — avec raison, croyons-nous. L'hésitation est toutefois permise. D'un côté, on fait valoir que Clément use souvent de μᾶλλον dé, « ou plutôt », lorsqu'il veut traduire dans la langue du christianisme la pensée de l'auteur païen qu'il cite, et qu'ici, précisément, ἀναπαύεσθαι, *requiescere*, est la traduction chrétienne du μόρους ἔχειν païen (Reinhardt, *loc. cit.*; G. Serra, p. 153-154). Mais, d'un autre côté, comme le note Diels (*Herak.*, 1901), ἀναπαύεσθαι est un concept héraclitéen (cf. B 84 a : « En se transformant, il se repose », ἀναπαύεται), et il paraît difficile de l'écarter d'un texte d'Héraclite. Si le fragment, comme le veut Marcovich (p. 522), est à rapprocher de B 29, où les « nombreux » (οἱ πολλοί) sont dits « repus comme du bétail », n'est-ce pas des *polloi* qu'ici aussi il s'agit? Alors que, pour Héraclite, le repos ne doit pas se trouver hors du changement et de la vie, mais dans la pondération du changement même, mesuré et calme, les « nombreux » aspirent au repos comme à une suspension d'activité, une non-activité — qui signifie immobilité et mort.

Les hommes en nombre, les « nombreux », une fois nés, veulent

bien vivre, mais seulement vivre (« they will only to live », lit-on dans la traduction Patrick), ne rien faire de leur vie que la vivre; ils acceptent la mort comme leur part destinale inéluctable, mais en la laissant passivement venir vers eux et en la subissant le moment venu, sans y voir le moyen, par le risque consenti de la mort prématurée, de donner de la grandeur à leur vie. Ils ne voient pas dans la mort même le moyen de s'immortaliser. Leurs rêveries sont des rêveries de repos; vitalement fatigués (cf. B 84 b), ils ne songent qu'à trouver le repos dans la vie avant de le trouver dans la mort, eux pour qui vivre, c'est, comme font les bêtes qui mangent et dorment, recommencer ce qu'on a fait la veille, et dont la vie, n'étant que répétition, est une sorte de mort. Tout ce qu'ils font d'effectif contre la mort se réduit à faire naître des enfants pour, à leur tour, mourir, des enfants qui, dès lors qu'ils ne feront, eux aussi, que vivre et mourir, ne sont que des morts à naître. Ceux qui naissent, ce sont des morts, non seulement parce qu'ils ne naissent que pour mourir, mais aussi parce qu'ils vivent comme des morts, ils *vivent en morts*. Vouloir seulement vivre, c'est vouloir le repos de la mort, et laisser de pareils enfants après soi, c'est alors donner naissance à des générations de morts, et reproduire la vie, ce n'est que reproduire la mort. La vie que vivent les « nombreux » ne s'élève pas en fait au-dessus du cycle biologique animal des naissances et des morts. Ils sont prisonniers du cycle des générations, et leur vie même est une vie cyclique et de répétition. Sans doute y a-t-il des cycles naturels — météorologiques, biologiques (cf. B 100; A 19...) —, mais l'homme peut briser le cycle, en vivant pour autre chose que le simple fait de vivre, et, par là, en donnant à la vie un sens, dans la recherche soit de la gloire (comme font les *aristoi*), soit de la vérité (comme fait le philosophe), c'est-à-dire de ce qui vainc la mort. Si on ne vit pas pour autre chose que la vie, si on ne brise pas la roue des naissances, autant vaut n'être pas né, car, dès lors qu'il s'agit des « nombreux », de ceux dont chacun n'est qu'une unité humaine, sans personnalité véritable — puisque chacun vit comme chacun —, qu'il y en ait un de plus ou de moins importe peu (cf. B 49). Que tel ou tel des nombreux vive ou ne vive pas est chose indifférente, ce qu'il appelle « vie » étant déjà la mort. La vie n'est vraiment la vie qu'en étant autre chose que la vie — qu'il s'agisse alors de la vie vécue pour l'honneur et la gloire, ou de la vie de l'intelligence connaissant l'éternelle vérité.

34 (63)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 6 (p. 243 Wendland) :

ἐνθα δ'έόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.

ἐνθα δ'έόντι Diels : ἐνθα δέοντι cod. ἐγερτὶ ζώντων Bernays : ἐγερτὶ ζόντων cod.

Se dresser contre ce qui est là et se faire les gardiens vigilants des vivants et des morts.

Bollack-Wismann entendent « rétablir » le nominatif φύλακες; mais l'infinitif remplaçant ici la troisième personne de l'impératif, l'attribut φύλακας se met normalement à l'accusatif (Croiset et Petitjean, *Gr. gr.*, 2^e éd., p. 535).

On a rapproché ce texte du passage d'Hésiode (*Tr.*, 122-123), où il est question des héros de la race d'or devenus, après leur mort, des « démons », δαίμονες, « gardiens [ou “surveillants”] des mortels », φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. D'après le fragment B 79, le *daîmôn*, « être divin », homme-dieu, est un être de raison, de science et de sagesse, et nous avons vu qu'il faut songer au philosophe. Celui qui a à se dresser contre l'étant-là pour alors devenir, en vigilance, le gardien des vivants et des morts, celui qui veille tandis que la vie se déroule, est le philosophe. Comment entendre cela ?

Les hommes vivent, à ce qu'ils croient, parmi des « êtres », Ils ont affaire à des « étants », à l'« étant ». Ce qui se montre à eux — cet arbre, cette montagne — « est ». Il y a une stabilité des choses, qui se laissent reconnaître comme « les mêmes », qui, hors ce qui relève de l'accident, restent ce qu'elles sont. Cette stabilité des choses est pour les hommes rassurante. C'est même le fondement de leur assurance, comme s'ils étaient sous la garde de l'être : le monde, leur monde, ne peut pas, du jour au lendemain, s'écrouler. Mais le philosophe est l'adversaire de l'être. Il met en question l'ontologie com-

mune. Il se dresse contre l'étant et le brise : il n'y a plus d' « étant » (ἐόν), ni d' « étance » (οὐσίη) ou de « demeure », mais l'universel écoulement (cf. *ad B* 12; 49 a; 91; A 6), l'universel glissement. Le sol, l'assise sûre de ce monde, se dérobe, et les vivants, qui, pour établir leur ancrage et fonder leur confiance, avaient réifié des *êtres*, perdent leur sentiment de sécurité. N'étant plus sous la garde de l'être, ils ont à nouveau besoin d'un gardien. Celui-ci est le philosophe, instaurateur, dans la fuyance universelle, d'une nouvelle stabilité, celle du *logos*. Car le discours vrai ne peut cesser d'être vrai. Le fondement sécurisant, qui ne se trouve plus dans l'étant — désormais privé d' « être », réduit à une réalité évanouissante — se trouve dans la vérité, inébranlable, éternelle; et le philosophe — celui qui dit la vérité — est le veilleur et le gardien en qui les hommes ont à placer leur confiance.

Avant de signifier la « substance », l' « essence », l'οὐσία (*ion. οὐσίη*) a été l'avoir, le bien (une maison, une terre...), la fortune. Ce qu'ils ont — leurs *avoirs*, leurs richesses — procure aux hommes un sentiment de sécurité. C'est pourquoi ils appréhendent le changement, notamment les bouleversements sociaux et politiques qui mettraient en péril leurs avoirs, risquant de les faire choir dans l'insécurité. Or, à côté des avoirs qui sont leur propriété, il y a ceux qui, sans être la propriété de personne, sont la propriété de tous : le soleil, la campagne, la mer, le monde. C'est le monde lui-même, consistant et ferme, toujours là dans sa stabilité, qui fonde la confiance et l'assurance de l'homme. Le discours du philosophe ne dit pas la fin du monde (cf. *B* 30), mais la vérité de ce monde, à savoir qu'il ne consiste pas en un ensemble d'êtres, d' « étants » — si ce n'est pour l'homme ordinaire, prisonnier de l'ontologie commune —, mais en un système de relations gouverné par la loi de l'unité des contraires. Le philosophe est le gardien des humains parce qu'il dit la *loi*, qui est le vrai fondement de l'assurance de l'homme en cette vie (cf. *B* 114). Gardien des humains, il l'est à la fois « des vivants et des morts », qui sont des contraires, et sont indissociables : les vivants ne sont que de futurs morts, les morts d'anciens vivants.

35 (104)

PROCLUS, *Commentaire de l'Alcibiade*, I (p. 117 Westerink) :

τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων αἰδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρεῖωνται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί.

αἰδοῖσι Bernays (*Ges. Abh.*, I, p. 32) ex Clem. (*Str.*, V, 59, 4) : αἰδοῦς cod. πείθονται Diels (*Jenaer Litt. Zeitung*, 1877, p. 394) : ἡπιῶν τε cod. : ἔπονται Bernays ex Clem. (*ἔπεσθαι*, *loc. cit.*), acc. Byw. : ἡπιῶνται Bollack-Wismann χρεῖωνται Diels : χρεῖων τε cod. : χρέωνται Bernays

Qu'est leur intelligence que pensée viscérale ? Ils se fient aux chanteurs populaires, et prennent pour maître la multitude, ne sachant pas que les nombreux sont mauvais, et que peu sont bons.

γὰρ après τίς est à laisser au citeur. Pour ἡπιῶν τε, bien que la restitution de Diels semble préférable, celles de Bernays (« ils suivent ») et de Bollack-Wismann (« ils sont amollis ») méritent considération. Si l'on donne à ἡ la valeur de *ou*, on fait de νόος et φρήν deux quasi-synonymes ou des deux un hendiadyn (Marcovich). Mais il convient de reconnaître dans τίς... ἡ... le tour *quid aliud... nisi...* (B.-W., p. 296), « quoi d'autre... que... », avec ἄλλος sous-entendu (cf. Riemann et Cucuel, *Syn. gr.*, 3^e éd., p. 213). Nous savons que ὁ νόος est ce que le « grand savoir » n'a pas enseigné à Hésiode et à Pythagore, pas plus qu'à Xénophane et à Hécatee, et qui consiste en la saisie de l'absolue vérité, c'est-à-dire du réel en soi et de l'unité des contraires comme constitutive du réel en sa réalité (cf. *ad B* 40). Le νόος étant la capacité de saisir l'universel, « leur νόος » ne peut être que pensée particulière, asservie, dépendante, infidèle à sa vocation logique, gouvernée par le désir¹, les « viscères » ou « entrailles » (au sens figuré) : une telle pensée viscérale, telle est la *phrèn*².

1. Magnien reconnaît l'*épithumia* dans la *phrèn* des poètes (*Les mystères d'Eleusis*, Payot, 1938, p. 97).

2. φρένες, au pluriel, a un sens plus concret et s'entendrait des « viscères », au sens propre. Cf. Frenkian, *Le monde homérique*, Vrin, 1934, p. 50-51.

αὐτοί. A qui faut-il songer? D'après Gigon (p. 17), ce fragment devait, dans l'original, suivre B 40. Mais c'est à eux-mêmes et à leur science que se fiaient les quatre « polymathes » de ce fragment (dont Hésiode, lui-même un *δοιδός*!), non à des chanteurs populaires. D'après Marcovich, il s'agirait des politiciens dirigeant Ephèse. Si l'identification paraît trop spéciale, ne pourrait-on songer aux tyrans démagogues anti-aristocrates, qui avaient pris le pouvoir dans nombre de cités et assujéti la pensée et la pratique politiques aux vœux de la foule? Mais : a) on ne saurait dire qu'ils « se fient » aux chanteurs populaires (ou même « les suivent », *ἑπονται*) : c'est le peuple naïf qui croit vrais les récits des poètes; b) maîtres de la foule, de la multitude, il est vrai que c'est, d'une certaine façon, la foule qui est leur maître, puisqu'ils doivent lui plaire, mais, par « maître », il faut entendre ici (*ὁ διδάσκαλος*) celui qui enseigne : la foule n'est pas leur maître au sens de « précepteur »; c) enfin, pourquoi dire qu'ils ne « savent pas » que les nombreux sont mauvais? savoir cela changerait-il quelque chose? ce qui intéresse le politicien démagogue est le pouvoir; peu lui importe que les nombreux soient « mauvais », s'ils sont gouvernables selon ses vues.

Il faut revenir à l'interprétation ancienne, celle de Proclus et de Clément, qui prennent αὐτοί pour οἱ πολλοί. Dans le fragment B 57, Hésiode est dit *διδάσκαλος πλείστων*, « maître des plus nombreux ». Or, selon un apophthegme de Bias de Priène, « les plus nombreux sont mauvais », οἱ πλείστοι κακοί (D.L., I, 88). Pour Héraclite, c'est là une chose à savoir, et il reprend cette maxime, mais en remplaçant *πλείστοι* par *πολλοί* pour faire ressortir le nombre comme tel : si l'on est mauvais, c'est du fait même du nombre. Les *πολλοί* du fragment 104 sont les *πλείστοι* du fragment 57. Mais alors que leur maître était Hésiode, c'est maintenant la multitude, *ἄμιλος*. Car si les « plus nombreux » ont pris, *collectivement*, pour maître Hésiode, on peut dire que chacun d'eux, si on les prend *distributivement*, a pour maître tous les autres. Pourquoi, en effet, chacun se fie-t-il à Hésiode, ou à tel autre aède³ ou rhapsode? Parce que les autres s'y fient. De là le mot « se fier » : ils *se fient*, ils ne comprennent pas. Et leur pensée est une pensée non pas intelligente et libre, mais asservie à la collectivité,

3. Hésiode faisait le métier d'aède, chantant dans les bourgs voisins du bourg de Béotie qu'il habitait ses propres poèmes, participant à des concours de poésie.

gouvernée par l'habitude et le désir, et qui ne fait que ressasser des mythes et des récits traditionnels. Or, ils ne se connaissent pas eux-mêmes. Les nombreux ignorent la loi qui veut que les « en-nombre » soient « mauvais » — de mauvaise qualité — pour ce qui est de la recherche et de la saisie de la vérité, et que « peu » soient « bons », peu d'hommes étant capables de se séparer de la masse, de s'isoler, de s'individualiser, pour, par l'intelligence seule (*νόος*), libre à l'égard de tout ce qui est de l'ordre du sentiment et du désir, atteindre l'universel et le vrai. Car les hommes en masse, et l'homme qui pense comme les autres, dont la pensée se règle sur ce qui se dit et s'entend, n'ont aucune chance de s'approcher de la vérité. Celle-ci n'est accessible qu'à l'individu qui assume seul, dans la solitude, la vocation de connaissance de la pensée. Le maître de la foule est Hésiode, mais le maître de chaque individu de la foule est la foule elle-même. Les individus ne savent pas que, par le fait même d'être « en nombre », et de penser ensemble, ils se gâtent intellectuellement, et perdent en qualité. Les *oligoí* sont des individus isolés, des penseurs solitaires, dont les croyances collectives ne gênent en rien la réflexion.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, I, 88 (p. 39 Long) :

ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

πλείων B : πλέων FP

A Priène naquit Bias, fils de Teutamès, dont le discours dépasse celui des autres.

Le héros fait couple avec le poète. La divinité qui inspire celui-ci « fait croître, dit Pindare, la belle renommée (ἄδρὸν αὖξει λόγον), secourable aux morts » (*VII^e Néméenne*, 32, trad. Puech); grâce au charme d'Homère, la « renommée d'Ulysse » (λόγος Ὀδυσσεός, *ibid.*, 21) a même dépassé son mérite. Le *logos* est ici ce que l'on dit d'un homme, ou plutôt ce que les maîtres de la mémoire, les poètes, disent de lui; il peut « croître » plus ou moins selon que, diversement inspirés par la divinité, ils amplifient plus ou moins les exploits et les mérites du héros. Ce dont parle Héraclite, est-ce de la « renommée » de Bias, comme « plus grande que celle des autres hommes »? On l'a cru généralement. Mais cela serait faux, puisque Bias ne fut pas même l'un de ces victorieux ou de ces héros dont le chant des poètes fonde la mémoire.

Le *logos* n'est pas ici ce que l'on dit de Bias, mais ce que dit Bias. Héraclite parle (B 108) de ceux dont il a écouté « les discours » (λόγοι). Il y a pour lui d'autres *logoi* que le sien — lequel, certes, est le seul qui soit « toujours vrai » (B 1). Or, entre ces discours, il peut y avoir une inégalité. Ce que dit l'un peut dépasser ce que dit l'autre. C'est ainsi que le discours de Bias « dépasse celui des autres ». Comment entendre cela? Nous savons (cf. *ad* B 1) que ceux qui tiennent un « discours » entendent exposer la vérité. Le discours de Bias est « plus grand », plus ample, que celui des autres. Certes, il ne contient pas la Vérité; et il ne parvient aucunement à ce point : connaître « que la sagesse est séparée de tout » (B 108). Mais il est plus riche que les autres en

vérités. Bias a saisi, compris plus de choses, il a vu plus juste et plus loin, a eu plus de hauteur de vue que les autres Ioniens. Il faut songer ici au conseil qu'il avait donné à ses compatriotes après l'échec de la première insurrection des Grecs d'Asie contre la domination perse, insurrection dont le foyer, du reste, avait été Priène, ville gardienne du sanctuaire panionien. Beaucoup de Grecs, alors, s'étaient expatriés, bien que Phocéens et Téiens fussent les seuls à émigrer collectivement, les habitants de Phocée finissant par se fixer à Rhégion et à Hyélè, ceux de Téos fondant à Abdère une nouvelle Téos¹. Cela étant, Bias, voyant que l'échec de l'insurrection venait de l'absence d'unité entre les cités ioniennes et de cohésion politique, revint à la proposition de Thalès d'un conseil unique pour les Ioniens, et les engagea « à former une flotte commune qui ferait voile pour la Sardaigne, et à fonder ensuite une ville unique, panionienne » (Hérod., I, 170, trad. Legrand). Or, depuis que Bias avait, vers 544, exposé cet avis, avait eu lieu la nouvelle révolte d'Ionie (499); elle avait débuté à Milet, malgré l'avis d'Hécatee, et abouti à la destruction de cette ville (494), et à la soumission de l'Ionie. Héraclite pouvait constater que ce résultat était dû à la désunion politique, les cités ayant mené, chacune, sa politique — Ephèse, notamment, « dont les habitants ne se souciaient aucunement de toutes ces luttes engagées pour l'indépendance »², s'étant distinguée par sa neutralité —, et ayant été incapables d'agir ensemble. Bias avait vu juste; son discours avait le mieux pressenti l'avenir : il avait saisi une certaine logique des événements, qui, à moins d'en finir avec le particularisme politique, menait les Ioniens à la servitude. Mais le *logos* n'est pas seulement ce que l'on dit, il est aussi ce que l'on écoute (cf. B 50). Dès lors, le fragment 39 peut se lire ainsi : « A Priène, en Ionie, naquit Bias, dont le discours fut plus véridique que celui des autres Ioniens, et celui qu'ils eussent dû, plus que tout autre, écouter. »

Il reste toutefois à se demander si ce n'est pas en tête des « sept

1. Cependant les deux cités ioniennes ne disparurent pas : plus de la moitié des émigrants phocéens, pris par le mal du pays, revinrent à Phocée (Hérod., I, 165), que l'on voit plus tard soumise au joug perse (VI, 17); et il dut en être de même pour Téos, puisqu'en 494 les Téiens fournirent dix-sept vaisseaux à la bataille de Ladé (VI, 8).

2. E. Curtius *Histoire grecque*, chap. V, trad. J. Lagneau, dans Bouché-Leclercq, t. II, p. 213.

sages »³ qu'Héraclite entend placer Bias de Priène. Il serait celui d'entre eux dont le discours « dépasse celui des autres ». Mais Homère a été déclaré « plus sage (σοφώτερος) que tous les Grecs » (B 56), et cependant ridiculisé, Héraclite le montrant sans intelligence devant une devinette enfantine, ce qui était par là même rabaisser plus encore les autres Grecs, dont « les sept sages », οἱ ἑπτὰ σοφοί. Dès lors, faire de Bias le premier des sept serait plutôt dérisoire. Du reste, ce qu'Héraclite considère, c'est le λόγος de Bias, non sa σοφία. Et de même qu'il reconnaît à Hésiode, Pythagore, Xénophane et Hécatee le « grand savoir » (B 40), ou à Thalès la science astronomique (B 38), ce qu'il reconnaît à Bias, c'est — au moins dans le domaine politique — le *logos*, c'est-à-dire la capacité de voir juste et le parler véridique. Bias s'est montré, par le discours, supérieur aux autres Ioniens. Il est vrai que cela, *ce n'est pas beaucoup dire* : l'estime d'Héraclite pour Bias est toute relative.

3. D'après Diogène Laërce (I, 22), l'expression « les sept sages » date de l'archontat de Damasias (582). Plusieurs listes des « sept sages » ont circulé, mais elles comportent toutes le nom de Bias (D.L., I, 41).

037 (125 a)

TZÉTZÈS, *Commentaire du Plutus d'Aristophane*, 90 a (p. 31 Massa Positano) :

μὴ ἐπιλίποι ὑμῖν πλοῦτος, Ἐφεσίοι, ἵν' ἐξελέγχοισθε πονηρεύμενοι.

Que la richesse, à vous, ne fasse pas défaut, Ephésiens, afin que vous soyez convaincus d'être des misérables.

Après l'édition donnée par Zuretti (*Miscell. Salinas*, Panormi, 1907, p. 218), Diels inséra ce fragment dans les *Vors.*, où Kranz le laissa parmi les dits authentiques, bien que Wilamowitz (*Hermes*, 62, 1927, p. 276) y ait vu un apophthegme écrit « in ganz moderner Sprache ». Marcovich reconnaît une simple paraphrase d'un propos original d'Héraclite dans ce qui semble à Kahn (p. 339, n. 436) « patently forged ». La teneur héraclitéenne du texte ne nous paraît pas douteuse. On ne peut cependant l'attribuer à Héraclite dans sa littéralité : notons seulement que le verbe πονηρεύομαι, au sens de « se conduire en misérable », n'apparaît qu'au temps d'Aristote (*Rhét.*, III, 1411 a 18) et de Démosthène. Raisonnablement, Marcovich admet que l'original a été réécrit, le nouvel état du texte constituant la source commune de Tzétzès et de la *Lettre VIII* du Ps.-Héraclite (p. 346, 27 Mondolfo-Tarán) — où le sujet τύχη est mis à la place de πλοῦτος. D'après cette même lettre, faut-il corriger, avec Diels et les éditeurs, ὑμῖν en ὑμᾶς? Une telle correction ne s'impose pas; elle est refusée par Bollack-Wismann, avec raison.

Héraclite ne condamne pas la richesse comme telle, mais les Ephésiens, pour n'avoir pas été, et n'être pas, au-dessus de leurs richesses, pour ne savoir pas les mépriser. Que la richesse en biens, en profits, s'accompagne nécessairement d'une misère intérieure, d'une misère morale, c'est là un discours de Père de l'Eglise, non d'un Grec des VI^e et V^e siècles, fût-il Héraclite. La richesse, pour Héraclite, ne saurait être quelque chose de décisif au point de rendre nécessairement pervers, ou de supposer une telle perversité. Elle est plutôt quelque chose d'inessentiel. C'est la nature, plutôt qu'un accident tel que la richesse, qui décide du caractère et du destin (cf. B 119). Les « sept sages » n'étaient, pour certains au moins, nullement pauvres : ils n'étaient pas « méchants » pour autant. Que les pauvres soient « meilleurs » que les riches, il serait ridicule d'attribuer une telle pensée à Héraclite. On sait, du reste, que

les « meilleurs » (*aristoi*) sont, pour lui, ceux qui visent la gloire (B 29) — dont les pauvres, en général, ne se soucient guère.

Pas plus qu'il n'entend condamner la richesse comme telle, Héraclite ne veut condamner les seuls riches. Bien qu'il y ait des pauvres à Ephèse, la richesse des Ephésiens n'est pas pour lui celle des riches Ephésiens, mais la richesse d'Ephèse. Il ne s'en prend pas à la classe des riches, mais aux « Ephésiens » comme tels, pris collectivement, à tous les Ephésiens. On ne peut pas ne pas songer à l'attitude d'Ephèse lors de la révolte de l'Ionie, alors que, au temps de la répression générale et de la destruction de Milet, elle assura, par sa neutralité, sa tranquillité et la jouissance paisible de ses biens. Héraclite est la conscience d'Ephèse : « A vous, Ephésiens, qui avez refusé de risquer vos richesses au moment où il le fallait, en vous engageant dans la lutte, que la richesse ne vous fasse pas défaut, afin que toujours elle témoigne contre vous, comme la marque ostensible de votre lâcheté historique. » La guerre fait certains hommes esclaves, d'autres libres (B 53), les premiers préférant, au prix de l'esclavage, la paix avec la vie : ainsi les Ephésiens, qui, à la lutte pour la liberté, ont préféré l'esclavage doré. Il reste que, pour le jugement commun, dans le désastre général, ils ont eu de la « chance » ; et il n'est pas étonnant de voir apparaître, sous la plume d'un pâle imitateur — l'auteur de la *Lettre VIII* — le mot *τύχη*.

37 (121)

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, IX, 2 (p. 437-438 Long) :

ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήθοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἐωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μὴδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω· εἰ δὲ τις τοιοῦτος, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων.

ἀπάγξασθαι Strabo (XIV, 25) : ἀποθανεῖν Diog. Laert. ἄνδρα Str. : om. D.L.
φάντες Str. : λέγοντες D.L. ἄλλη dgt et Str. : ἄλλοι BFP

Il serait à propos, pour les Ephésiens adultes, de se pendre tous et de laisser la cité aux enfants, eux qui ont banni Hermodore, l'homme d'entre eux le plus capable, disant : que pas un seul de nous ne soit le plus capable, ou, s'il est quelqu'un de tel, que ce soit ailleurs et parmi d'autres.

Dans l'esprit de Clisthène, qui établit l'ostracisme à Athènes en 509, il s'agissait d'une juridiction qui, en permettant d'exiler pour dix ans tel personnage public devenu trop influent, visait à écarter un tyran éventuel. Tel était bien, semble-t-il, le sens de l'ostracisme à l'origine, même si bientôt il servit surtout, dans la lutte des partis, à neutraliser des adversaires politiques. Ephèse, après avoir été « tyrannisée » au VI^e siècle (qui furent ces tyrans ? Pindaros, Athénagoras et Comas, Aristarchos, Pythagoras, Mélancomas ne sont pour nous que des noms), s'était donné un gouvernement populaire, et le bannissement d'Hermodore fut peut-être une précaution inspirée par la crainte d'un retour au régime antérieur.

Mais, cela étant, les Ephésiens ont, aux yeux d'Héraclite, banni l'homme le plus digne de les gouverner¹. A côté de la supériorité en

1. Qui était Hermodore ? Diogène nous le présente comme l' « ami » (ἐταῖρος) d'Héraclite (IX, 2). Selon la légende, il aurait aidé à la rédaction du premier corps de droit romain, les Douze Tables, rédaction confiée en 451 à une commission de décevirs patriciens, dont certains avaient fait le voyage d'Athènes pour apprendre

puissance politique, en richesse, en influence, il y a, notera Aristote, la supériorité en valeur : alors, que faire? « Quand un citoyen est arrivé à se distinguer exceptionnellement par sa vertu, que doit-on faire? On ne saurait certes prétendre qu'il faille bannir et exiler un homme de sa valeur; d'un autre côté, on ne peut tout de même pas penser à assujettir un tel être à la règle commune... Reste donc... que tous les hommes obéissent de bonne grâce (ἀσμένως) à un tel homme » (*Pol.*, III, 13, 1284 b 28 s., trad. Tricot). Telle était sans doute aussi la pensée d'Héraclite : les Ephésiens eussent dû obéir à Hermodore « de bonne grâce », c'est-à-dire comme à un *roi*. Il était l'homme le plus capable d'être utile (ὀνήσιτος) à tous. En l'expulsant, les gens d'Ephèse n'ont égard ni à leur propre intérêt, ni à celui de la cité : Hermodore est banni, quoique capable, parce que *le plus* capable. Il faut qu'aucune tête ne dépasse l'autre, cela même au plan des capacités, ce qui fait ressortir l'absurdité de l'égalitarisme « démocratique » (ochlocratique²) : il faudrait, en effet, que la nature respectât l'égalité de nivellement en ne donnant pas plus de moyens, de dons et de capacités aux uns qu'aux autres! En abaissant et neutralisant, par l'exil, ceux des citoyens qui s'élèvent au-dessus des autres, la démocratie, note Aristote (*loc. cit.*, 1284 a 26 s.), procède de la même façon que la tyrannie. Le tyran et les démocrates veulent une égalisation sociale, où nul ne dépasse les autres en pouvoir, en prestige, en autorité, les démocrates pour qu'il n'y ait aucun tyran (ou monarque), le tyran pour qu'il n'y en ait qu'un. Héraclite, hostile à la démocratie, l'était sans doute aussi à la tyrannie, s'il est vrai qu'il aurait engagé le tyran Mélancomas à renoncer au pouvoir (Clément, *Str.*, I, 65 = 22 A 3 DK). Sa faveur va, certes, au gouvernement d'un seul, « s'il est le meilleur » (B 49). Mais le meilleur, Hermodore, n'étant pas reçu « de bonne grâce » par les Ephésiens, ne peut gouverner en roi. Héraclite eût-il admis qu'il gouvernât en tyran? « D'un homme de valeur, la tyrannie même est un bien » (ἀνδρὸς ὑπ' ἐσθλοῦ καὶ τυραννεῖσθαι καλόν), écrit Euripide (fr. 8 Nauck² = Stob., *Anth.*, IV, p. 240 Hense). Euripide doit beaucoup à Héraclite; lui doit-il cette pensée?

les formules juridiques, que précisément Hermodore d'Ephèse leur aurait enseignées, les accompagnant ensuite comme interprète, en récompense de quoi on lui aurait élevé une statue sur le *comitium* (cf. Plin., *Hist. nat.*, XXXIV, 21).

2. On sait que Polybe appelle *ὀχλοκρατία* le gouvernement exercé par la multitude.

En droit, il faut, en tout cas, que les inégalités naturelles puissent se manifester au plan social et politique, et que les plus capables par la grâce de la nature puissent se rendre utiles à tous sans en être empêchés. Les Ephésiens ne l'entendent pas ainsi : ne pouvant se rendre meilleurs que le meilleur dans une lutte (ἀγών) à la régulière, ils préfèrent mettre la personnalité gênante hors concours — hors du concours. Ce comportement contredit à la loi de l'*agôn*, puisque c'est vouloir un concours où il n'y ait pas de vainqueur. L'interprétation de Nietzsche est autre : c'est, dit-il, pour sauvegarder l'ἀγών, le concours, la « joute », qui est au principe de la vie de l'Etat grec, que le meilleur est ostracisé : « on écarte l'individu qui surpasse les autres afin que le jeu des forces rivales retrouve sa vigueur » (La joute chez Homère, in *Ecrits posthumes*, 1870-1873, trad. cit., p. 197). Ainsi ce seraient les Ephésiens qui seraient fidèles à l'esprit de l'ἀγών. Il est clair que ce n'est pas ce que pense Héraclite, et ce n'est pas exact : car où il y a ἀγών, il y a des vainqueurs, des victorieux; il y a donc émergence de certains par rapport à d'autres. Si l'on rend impossible une telle émergence, on détruit l'ἀγών en son principe même, et c'est ce que fait l'égalitarisme niveleur, au contraire de l'égalitarisme aristocratique, pour qui les concurrents sont égaux sur la ligne de départ mais ne sont pas égaux à l'arrivée.

Pourquoi les Ephésiens feraient-ils bien, suivant la logique de leur conduite, de « se pendre »? Ils ne peuvent empêcher, s'ils vivent, le jeu des inégalités naturelles qui bientôt rendra illusoire toute égalisation. Mais ils peuvent réaliser la complète égalité par la mort — la grande égalisatrice. Toutefois, ils ne peuvent que se mettre à mort eux-mêmes, faute, pour le moment, d'un tyran ἀν-ὀνήσιτος qui ait pouvoir sur eux et leur ôte cette peine. Héraclite veut indiquer que le principe même de la vie de l'Etat étant l'*agôn* — le concours, la joute, l'émulation —, la démocratie niveleuse, ennemie de tout ce qui ressort et s'impose, fût-ce à bon droit³, aboutit à la mort de l'Etat et à l'autodestruction. Il saute ici le stade de la décadence, et il va au terme : la mort.

La logique nihiliste des Ephésiens adultes ne les conduit naturelle-

3. Pour les Athéniens, l'ostracisme était un moyen, dit Plutarque (*Thémistocle*, 22, 4-5), de soulager leur « rage envieuse » (φθόνος) et d'exhaler leur malveillance contre ceux qui s'élevaient trop au-dessus de l'égalité démocratique (ισότης δημοκρατική), fussent-ils les meilleurs et les plus grands (tel Eschyle : cf. son épitaphe, *Anth. Palat.*, VII, épigr. 40).

ment pas à « laisser la cité aux enfants », qui représentent un espoir, une chance nouvelle, un recommencement. Il y a ici interférence entre la logique aristocratique d'Héraclite et celle des Ephésiens démocrates : c'est pourquoi καὶ τοῖς ἀνέμοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν a été omis par Strabon (et Cicéron, *Tusc.*, V, 105). Les enfants sont à l'état de nature : ils vivent donc la rivalité, l'affrontement, en vue, pour chacun, d'être le plus fort, le plus brillant, le meilleur. De ce fait, il suffit de leur abandonner la cité : elle se reconstituera, par le jeu des lois naturelles, en un organisme social structuré avec des fonctions de direction et des fonctions subalternes, des dirigeants et des dirigés (les enfants s'organisent spontanément en bandes, avec des lois et des chefs, et non simplement à l'imitation des adultes). On peut aussi penser que les enfants ἀνήβοι, étant capables de diriger des hommes ivres (B 117), sont capables de se diriger et de se gouverner. C'est qu'étant « impubères » ils ont l'âme sèche, l'esprit lumineux.

38 (49)

THÉODORE PRODROME, *Lettres*, I (*Patr. Gr.*, 133, col. 1240 Migne) :

εἰς ἑμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾦ.

ἐμοὶ Galen. : om. Theodor.

Un : pour moi dix mille, s'il est le meilleur.

On lit dans Théodore Prodrome : εἰς μύριοι παρ' Ἡρακλείτῳ ἐὰν ἄριστος ᾦ. Il a substitué παρ' Ἡρακλείτῳ à ἐμοί, que l'on rétablit d'après Galien (*De dignoscendis pulsibus*, VIII, p. 773 Kühn).

Pour Héraclite, la loi du nombre ne vaut pas, ou du moins ne doit pas valoir dans les choses humaines, cela contrairement au principe même de la démocratie. Un homme n'est pas égal à un autre homme. Un en vaut dix mille, s'il est *aristos* : un *aristos* vaut dix mille *polloi*. Au contraire, les « nombreux » ne consistent qu'en unités égales : n'importe quel *un* vaut n'importe quel *un*. Les *polloi* ne font, chacun, que vivre et mourir, sans rien tenter, sans rien réaliser d'exceptionnel, ne voulant pas échanger leur vie mortelle contre quelque chose de grand, alors que les *aristoi*, les « meilleurs », « prennent une chose en échange de toutes, la gloire impérissable en échange des choses mortelles » (B 29). Il importe peu que l'un ou l'autre des « nombreux » vive ou ne vive pas, car chacun est remplaçable par un autre comme une unité par une unité. A vie quelconque, mort quelconque ; à mort quelconque, vie quelconque. Car la vie et la mort sont, chacune, ce qu'est l'autre : héroïques, exceptionnelles ou quelconques. Certes, ces *aristoi* que sont les héros d'Homère ne sont jamais que des guerriers, et, dira-t-on, tous les guerriers se ressemblent. Oui, mais tous ont fait un choix dont les nombreux sont incapables : ils ont, malgré leur amour de la vie, renoncé aux délices de la vie, préférant la risquer pour la gloire. Alors que les nombreux séparent la mort et la vie, voulant bien vivre, mais ne faisant que subir la mort inéluctable (B 20), les « meilleurs » ne séparent pas — on le voit pour Achille ou Hector — le choix de la vie et le

choix de la mort, sachant qu'il faut vouloir les deux à la fois, dans une unité indissociable. Ils vivent et meurent tragiquement, c'est-à-dire sous l'idée (impensée) de l'unité des contraires. Il ne s'agit pas de dire qu'il faudrait « épargner » Achille au prix de dix mille vies ordinaires, mais que la mort d'Achille « pèse » plus que dix mille morts ordinaires, ce qui signifie qu'il n'y a pas de mesure commune; « dix mille », en effet, n'est pas plus à retenir que « mille » ou « cent mille » (« Je suis Héraclite... Un seul homme pour moi en vaut trente mille », dit une épigramme rapportée par Diogène Laërce, IX, 16). Les nombreux, si nombreux soient-ils, ne font pas un *aristos*, lequel est d'un autre ordre.

Qui sont ces *aristoi* ? D'abord les guerriers, qui, par l'exploit, obtiennent la gloire. Mais le cas de Bias (B 39) et celui d'Hermodore (B 121), hommes qui eussent plus que d'autres mérité d'être écoutés, et qui, en ce cas, eussent été le plus utiles à leurs concitoyens, montrent qu'il faut en élargir le concept à l'homme politique, à celui, du moins, qui est « le meilleur » par son discours, ses conseils, ses jugements, ses choix. « Un : dix mille » : entendons qu'il vaut mieux faire confiance à un homme politique d'un jugement supérieur qu'à dix mille citoyens dont chacun ne juge et ne vote qu'en fonction de ses intérêts particuliers — lui-même, comme on le voit dans le cas de Bias ou d'Hermodore, ayant en vue l'intérêt universel (de tous les Ioniens ou de tous les Ephésiens). Contrairement au principe de la décision démocratique, d'après lequel une somme de jugements exprimant des intérêts particuliers équivaudrait à un jugement correspondant à l'intérêt universel, pour Héraclite, dix mille jugements ou suffrages d'hommes ordinaires ne sont rien par rapport au jugement d'un seul homme politique éclairé; et l'on ne doit pas écrire : dix mille = 1, mais bien : dix mille = 0 (cf. l'épigramme que l'on vient de citer : « Un homme en vaut pour moi trente mille et les innombrables rien (οἱ δ'ἀνάρητοι οὐδεὶς) »). La différence du « meilleur » aux « innombrables » n'est pas simplement de dix mille à 1. Elle est bien plus grande (et « dix mille » signifie bien plus que dix mille), car « les nombreux sont mauvais », *κακοί* (B 104), et ce n'est pas dix mille « mauvais » qui peuvent faire un « bon » ou un « meilleur »; ils représentent, au contraire, une valeur négative — et c'est ainsi qu'ils bannissent Hermodore, qu'ils « aboient » contre cette énigme qu'est pour eux le philosophe (B 97), etc.

Mais qui juge de tout cela, du rapport en valeur des *aristoi* et des

polloi ? Le juge est en dehors et au-dessus de l'une et l'autre de ces catégories : c'est le philosophe. « Il faut, dit en effet le fragment B 35, que les hommes épris de sagesse soient les juges des nombreux (πολλῶν). » Le philosophe est l'appréciateur, celui qui, ayant rompu avec le langage collectif de l'intérêt et du désir, et dont la mesure est le vrai, l'universel, met les autres à leur rang. De là la nécessité de rétablir ἐμοί. En disant « pour moi », Héraclite ne relativise pas le propos, comme s'il exprimait une opinion : au contraire, il l'établit comme une vérité prenant place dans le discours philosophique. Or, ce que le philosophe dit de celui qui en vaut « dix mille », s'il est « le meilleur », cela vaut, à plus forte raison, pour lui-même (« Un seul, pour cet Un que je suis, en vaut dix mille... »). On a, dès lors, la hiérarchie suivante : le philosophe, l'homme d'Etat, le héros, la multitude.

PLUTARQUE, *Sur les oracles de la Pythie*, 404 d (p. 71 Flacelière) :

ὁ ἀναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει
ἀλλὰ σημαίνει.

(ὥς) ὁ ἀναξ Turnebus : ὥσθ' ἀναξ E (Par. gr. 1672)

Le maître dont l'oracle est celui de Delphes ne dit ni ne cache mais donne des signes.

Laissons de côté l'oracle de Delphes tel qu'il était effectivement, et dont Héraclite ne semble pas avoir eu une idée correcte¹. Prenons-le tel qu'Héraclite se le représente. La question est alors de savoir dans quelle intention le philosophe écrit ce texte. Faut-il comprendre qu'il entend comparer son propre discours à la parole ambiguë du dieu ? De même que le dieu ne parle pas d'une manière claire pour tous mais « donne des signes », qu'il faut interpréter, de même le discours d'Héraclite laisse entendre, indique, montre le chemin, mais ne livre pas la vérité même, tout étalée. La parole — tel est le sens de « l'admirable

1. La Pythie, dit Plutarque (*ibid.*, 408 f, p. 81 Flac.), s'exprime en un langage « qui rappelle la définition que donnent de la ligne droite les mathématiciens : la plus courte entre deux points donnés; ignorant les détours et les sinuosités du style, les équivoques et les ambiguïtés, il est orienté droit vers la vérité... ». Cela est confirmé par l'épigraphie : les oracles gravés sur pierre, observe Marie Delcourt, « ne comportent ni énigmes ni obscurités; ils s'expriment de la façon la plus simple, la plus nue, la plus immédiatement intelligible pour tous » (*L'oracle de Delphes*, Payot, 1955, p. 97). Les oracles énigmatiques seraient des créations littéraires. Quant au fragment 93, il montre, dit le même auteur, qu'Héraclite « devait connaître fort mal la Grèce d'Europe et ce qui se passait vraiment sur les pentes du Parnasse » (p. 221) : « il connaissait, des consultations pythiques, non du tout les pièces authentiques, que quelques cités peut-être commençaient à faire graver sur pierre dans le corps d'un texte législatif, mais des fabliaux analogues à ceux qu'on lit dans Hérodote » (p. 103).

fragment 93 » — ne peut que *suggérer* « l'essence la plus intime du monde », dit Frenkian (p. 22), non la formuler de façon claire. Selon Nietzsche, la sagesse d'Héraclite ne veut laisser interpréter ses formules « que comme des sentences d'oracle », Héraclite lui-même étant pareil au dieu de Delphes qui « ni ne révèle ni ne dissimule » (in *Ecrits posthumes*, 1870-1873, trad. cit., p. 170). Eric Weil lit dans ce fragment une réponse à la question : peut-on *dire* la Vérité ? « Le langage ne suffit pas pour saisir la Vérité qui le transcende... On ne peut, en effet, que « signifier » la Vérité, mais on peut parler de tout le reste » (*Logique de la philosophie*, 1^{re} éd., p. 105). Que la parole oraculaire du dieu de Delphes soit une sorte de paradigme pour le langage héraclitéen, c'est ce que l'on a pensé dès l'Antiquité; dans Lucien, *Les sectes à l'encan*, 14, le marchand, déconcerté par les répliques d'Héraclite, observe : « Comme Loxias, tu ne dis rien simplement. »

Une telle interprétation ne saurait être retenue — d'après le texte lui-même. Car le maître de Delphes *ne parle pas*, οὐ λέγει, alors qu'Héraclite, nous le savons, *parle*, λέγει — même si le fragment B 1 n'était pas introduit, dans l'original, par les mots Ἡράκλειτος... τὰδε λέγει, « Héraclite... dit ce qui suit », comme on l'a supposé (cf. *ad* B 1, p. 30). Le propos d'Héraclite est un *logos*, un discours : et il faut entendre par là qu'à l'aide d'analyses et de raisons, il montre, dé-cèle la vérité. Cette vérité, il ne la « signifie » pas simplement, mais la *dit*; il l'expose en propositions sûres, inébranlables — telles que « Tout cède et rien ne tient bon » (notre fr. 135), proposition qui, elle, ne « cède » pas, et, indéfiniment, « tient bon ». Le *logos* dont il s'agit est le *Logos*, le discours absolu, le discours toujours vrai de la totalité : car ce sont *toutes* choses, πάντα, qui se produisent « conformément à ce discours » (B 1), c'est-à-dire comme le dit ce discours. Il ne reste donc rien qu'il dissimule ou qui lui échappe. L'élément dans lequel il se déploie n'est pas trouble et ambigu, entre le clair et l'obscur. C'est la pure lumière, une lumière qui ne laisse pas d'ombre, car le discours vrai n'a pas de contraire. Ce que l'on a, si on le nie, c'est un contradictoire exclusif, mais qui n'a pas de réalité, qui est néant. La loi de l'unité des contraires vaut pour tout — toute chose, tout ce qu'il y a. Mais le discours n'est pas une « chose » dans le tout. Il est, disions-nous (*ad* B 50), « hors du tout, pour pouvoir dire, dévoiler le tout ». La nature, certes, « aime à se cacher » (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, B 123). Mais le discours du philosophe expose chaque chose en la

divisant « selon sa nature », et en « expliquant comment elle est » (B 1). Il nous fait donc connaître la nature des choses.

Le maître de Delphes ne dit pas la vérité clairement et sans ambiguïté. Il ne cherche pas non plus à l'occulter, mais il en donne des signes, des indices qu'il faut interpréter. Le discours d'Héraclite ne doit-il pas, de même, être interprété? Il ne semble pas que la notion d'« interprétation » soit ici pertinente. Héraclite nous dit, en effet, que « de ce discours qui est toujours vrai, les hommes restent sans intelligence, avant de l'écouter comme du jour qu'ils l'ont écouté » (B 1). Il admet donc une loi du tout ou rien. Ou l'on coïncide avec le discours d'Héraclite, qui n'est pas la vérité « signifiée » mais la vérité même, et on l'entend parfaitement, ou l'on en reste absolument loin. La notion d'« interprétation » comporte la notion de degré : on s'approche plus ou moins de la pensée de l'auteur, on l'entend plus ou moins, on lui est plus ou moins fidèle. Il n'y a pas ici de degré. Héraclite considérerait toutes les interprétations de sa pensée comme également nulles, sauf une, qui ne serait plus une « interprétation », puisqu'elle dirait cela même qu'il dit — même le disant autrement. Seule cette loi du tout ou rien permet de comprendre son propos au sujet des hommes qui sont « sans intelligence » *aucune* de son discours, après l'avoir écouté (B 34). Tout cela est lié à sa conception de la vérité : on ne peut avoir la vérité que totalement ou pas du tout, non d'une manière seulement partielle : car comment l'aurait-on en partie si l'on ne sait pas le rapport de cette partie au tout, ce qui suppose que l'on sache aussi le tout?

Quelle est, dans ces conditions, l'intention d'Héraclite? Celle, d'abord, de marquer ses distances vis-à-vis de la fausse révélation delphique, qui ne révèle rien puisqu'elle laisse à l'homme le travail de faire signifier le signe, le travail d'interprétation, de sorte qu'il est vain de chercher la vérité à partir des dits oraculaires ou de dits analogues, comme si la vérité pouvait nous être révélée sans l'être. En même temps, ce qu'il veut sans doute, c'est faire ressortir la spécificité du discours philosophique et sa propre originalité. Bref, au temps d'Héraclite, la lumière, pour certains, venait de Delphes. Héraclite voit dans l'oracle de Delphes (qui eut sa plus grande influence au VI^e siècle, avant les guerres médiques) un concurrent, qu'il relègue ici dans la zone inférieure du clair-obscur : l'*ἄναξ* de Delphes ne révèle rien, il ne fait que donner des signes — libre aux herménèutes et à chacun de les interpréter en un sens ou en l'autre,

de leur faire dire ceci ou cela. Nous avons parlé (*ad B 42*) de l'*ἔρις* et de la *ζήλωσις*, de l'esprit de compétition comme élément essentiel d'une culture agonistique; nous avons vu que la philosophie d'Héraclite est en accord profond avec l'esprit de l'*ἀγών*, et qu'Héraclite lui-même, dans la recherche de la vérité, rivalise avec ses prédécesseurs — poètes, philosophes, savants. Nous le voyons ici faire un pas de plus puisque c'est avec le dieu, avec Apollon, qu'il rivalise dans la capacité de déclarer, de dire, de révéler la vérité. Cette rivalité du dieu et de l'homme, cet *ἀγών* où le philosophe s'égale au dieu et le dépasse, devait intervenir à partir du moment où le discours du philosophe se donnait comme « toujours vrai » : car, s'il en est ainsi, le philosophe, en appréhendant l'éternelle vérité, *vainc la mort* — qui est ce qui sépare les dieux et les hommes.

40 (92)

PLUTARQUE, *Sur les oracles de la Pythie*, 397 a (p. 54 Flacelière) :

Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.

La Sibylle, ni souriante, ni fardée, ni parfumée, de sa bouche délirante se faisant entendre, franchit mille ans par sa voix, grâce au dieu.

Reinhardt (*ap.* H. Wiese, *Heraklit bei Klemens*, Kiel, 1963, p. 317) refuse le fragment en totalité, car le contexte implique que soit portée sur la Sibylle une appréciation positive, laquelle est invraisemblable de la part d'Héraclite. Mais : a) « we can accept Plutarch's quotation while rejecting his evaluation » (Kahn, p. 126); b) Plutarque, dont le traité a pour objet les « oracles de la Pythie », n'aurait aucune raison de faire intervenir la « Sibylle »¹ s'il n'en trouvait le nom chez l'auteur

1. Σίβυλλα est le nom, à l'étymologie obscure, d'une prophétesse d'Apollon, que l'on a située d'abord sur la côte éolo-ionienne, notamment à Erythrae, puis en d'autres lieux. Héraclite est le premier auteur qui en fasse mention. Homère, Hésiode, Hérodote l'ignorent. A la différence de la Pythie, la Sibylle n'est pas attachée à un sanctuaire déterminé; c'est une individualiste, libre vis-à-vis des hommes, indépendante et fière, mais sombre, mélancolique, car dépossédée de sa nature humaine et féminine, alors qu'elle est possédée par le dieu. Ce n'est pas, en effet, seulement de temps en temps, qu'elle est, comme la Pythie, visitée par l'inspiration : celle-ci semble plutôt faire partie intégrante de sa nature (cf. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, t. II, p. 133 s.). « Peut-être, dit Ch. Picard, faut-il dans la création du type sibyllin, pressentir une réaction générale de la Grèce orientale contre les tendances de la mantique delphique... » (*Ephèse et Claros*, De Boccard, 1922, p. 420). La légende, rapportée par Nicolas de Damas (Ch. Picard, p. 422), d'après laquelle Cyrus, après la prise de Sardes (546), aurait fait mander d'Ephèse à Sardes la Sibylle Hérophile, semble indiquer comme nettement antérieures à Héraclite, et la création du type sibyllin et l'adoption par Ephèse de la Sibylle — en

qu'il cite, Héraclite (cf. Marcov., p. 405); c) la lettre ps.-héraclitienne VIII mentionne (p. 346 M.-T.) la prédiction de la Sibylle qu'« un sage du pays ionien viendra en Italie » (il s'agit d'Hermodore), cela à partir d'une source qui ne semble pas être Plutarque. Schleiermacher, Diels, Kranz, Walzer omettent seulement les mots χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ, « franchit mille ans par sa voix » : le calcul des « mille ans » serait fait du point de vue de Plutarque, non du point de vue d'Héraclite. Mais il est invraisemblable que Plutarque veuille dire que la Sibylle avait prévu quelque événement dont lui, Plutarque, a pu constater, de son temps, la réalisation; il ne fait, du reste, aucune allusion à une telle prédiction précise. Marie Delcourt écrit de son côté, au sujet de la proposition que l'on veut supprimer : « Elle me paraît porter la marque même d'Héraclite; de plus, amputée d'elle, la parole n'a plus de sens » (*op. cit.*, p. 221, n. 1). Kirk (in *Anales de Filologia Clasica*, 7, 1959, p. 5-12), Marcovich, Bollack-Wismann enlèvent encore à Héraclite les adjectifs ἀκαλλώπιστα et ἀμύριστα (ainsi que διὰ τὸν θεόν). Or, si ces adjectifs sont employés avec raison et bien-fondé, comme il faut le supposer, ce ne peut être que par celui qui a usé du premier, ἀγέλαστα, qu'ils reconnaissent être Héraclite. Il faut d'ailleurs y voir des féminins singuliers, et non des neutres pluriels, car, en ce cas, on ne pourrait donner aucun sens raisonnable à ἀμύριστα : que serait faire entendre « des choses non parfumées »? A nos yeux, il convient d'accepter le fragment entier comme authentique; ainsi font Bywater, Burnet, Snell, Vuia, Winterhalder, Diano.

Héraclite nous peint la Sibylle comme s'il l'avait connue. Et rien, effectivement, ne s'y oppose. Que la Sibylle soit devenue une figure légendaire et abstraite n'empêche pas qu'il y ait eu des Sibylles qui étaient des individus réels, des prophéteses en chair et en os — telle, peut-être, Hérophile. La Sibylle est possédée par le dieu : c'est le dieu qui, par sa bouche égarée (parce qu'elle ne la contrôle plus), prédit l'avenir. Elle ne sourit pas, car ce n'est pas de son propre consentement qu'elle est l'instrument du dieu. Elle n'est ni parée, ni fardée, ni parfumée, car elle est comme enlevée à la société des hommes, privée de la dimension sociale de l'existence, réduite à une condition solitaire

réaction, peut-être, contre l'oracle apollinien de Claros (réaction elle-même apollinienne, celle d'un Apollon plus fidèle à ses origines anatoliennes contre un Apollon grécisé).

et sauvage contraire à sa vocation de femme. Parures, fards, parfums étaient, bien sûr, connus depuis longtemps au temps d'Héraclite. Des terres cuites du VI^e siècle montrent des têtes de prêtresses fardées². Héraclite précise que la Sibylle n'est ni fardée ni parfumée, par opposition, peut-être, aux prêtresses des sanctuaires officiels, soucieuses surtout de remplir une fonction sociale et sacerdotale. La Sibylle laisse de côté tout intérêt pour l'embellissement, la parure, la séduction : elle appartient au dieu. Elle ne commande même pas à sa bouche et à sa voix, qui, sous l'effet de l'inspiration divine, prédisent le lointain avenir, ce dont elle-même eût été bien incapable.

Nul être humain dans son bon sens ne s'avise de prédire ce qui arrivera aux humains dans mille ans. Aussi la Sibylle n'est-elle pas dans son bon sens. Ce que l'on sent en elle, à travers elle, c'est la présence et la puissance du dieu. Il n'y a donc pas à se poser des questions sur l'attitude d'Héraclite vis-à-vis de la Sibylle. Ce n'est pas à elle qu'il a affaire, mais au dieu. Or le dieu Apollon, comme maître de l'oracle de Delphes, est, nous l'avons vu (*ad B 93*), celui avec qui il rivalise dans la capacité de dévoiler la vérité. Il en est de même maintenant. Mille ans : telle est la portée de la voix de l'homme lorsqu'il est inspiré par le dieu. La Sibylle, une faible femme, se sent alors la force de parler de ce qui arrivera dans mille ans. Mille ans : telle est la mesure du pouvoir du dieu. Or le discours du philosophe est toujours vrai. Le philosophe ne prétend pas prédire ce qui arrivera dans un millénaire, mais il nous fait connaître l'éternelle vérité. C'est pourquoi, dans l'ἀγών qui l'oppose au dieu, il se mesure à lui avec avantage.

2. Cf., par exemple, dans B. Grillet, *Les femmes et les fards dans l'Antiquité grecque*, Lyon, CNRS, 1975, la planche VIII.

41 (15)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, 34, 5 (I, p. 26 Stählin) :

εἰ μὴ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ᾄσμα αἰδοίοισιν,
ἀναιδέστατα εἴργασται· ὡς δὲ "Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτε μαινόνται
καὶ ληναῖζουσιν.

Si ce n'était pas pour Dionysos qu'ils font la procession et chantent l'hymne aux parties honteuses, ils feraient les choses les plus éhontées. Mais c'est le même que Hadès et Dionysos, celui pour qui ils délirent et mènent la bacchanale.

La correction de εἴργασται en εἴργαστ' ἄν, souvent adoptée depuis Schleiermacher, n'est pas grammaticalement indispensable (cf. Marcovich, p. 252). αἰδοίοισιν ne doit pas être construit avec ἀναιδέστατα εἴργασται sous prétexte que l'hymne « s'adresse au dieu, et non aux objets du culte » (B.-W., p. 95). Certes un « hymne » est, par définition, une poésie chantée en l'honneur d'un dieu. Mais ce qui est chanté est ce qui est porté dans la procession « phallophorique », à savoir l'emblème de la génération, le phallos, représentation matérielle des ὀρθὰ τὰ αἰδοῖα (« parties honteuses qui se dressent », Hérodot., II, 51). Ainsi célèbre-t-on Dionysos comme le dieu de la fécondité animale et humaine, aspect qui l'emporte ici sur l'aspect de dieu de la végétation et de la fertilité. La procession du phallos était un rite fréquent de son culte; Aristote nous dit que les chants phalliques étaient encore, de son temps, « en honneur dans maintes cités » (*Poét.*, 4, 1449 a 11-12).

Ceux qui processionnent en chantant l'hymne phallique, les *polloi*, font ce qui leur semblerait absolument éhonté si ce n'était pas en l'honneur du dieu. C'est alors que les parties « honteuses » mériteraient vraiment leur nom. Mais, grâce à la sublimation et à la fiction religieuse, le phallos « honteux » (αἰδοῖος) devient « vénérable », αἰδοῖος, car le même mot admet les deux sens contraires. Non seulement vénérable, mais vénéré et saint; dans Aristophane (*Achar.*, 263 s.), person-

nifié sous le nom de Phalès, il est une sorte d'être divin, compagnon de Dionysos et participant de sa divinité.

Or Héraclite va montrer que l'opinion des *polloi*, d'après laquelle ils feraient des choses éhontées s'ils ne les faisaient pas pour Dionysos, de sorte qu'elles ne sont nullement éhontées puisqu'ils les font pour Dionysos — que cette opinion est contradictoire.

Pour cela, il introduit la thèse de l'unité des contraires appliquée à Dionysos et Hadès, qui, tout en étant des contraires, l'un étant le dieu de la génération et de la vie, l'autre de la mort et des morts, sont un et le même. Pourquoi pas ? dit W. Otto : songeons au savoir qu'Héraclite « devait posséder — et que nous n'avons pas — concernant le Dionysos du VI^e siècle » (*Dionysos*, trad. franç., 1969, p. 124). Et de rappeler que les morts étaient célébrés au cours de certaines fêtes dionysiaques, telles les Anthestéries (la « fête des fleurs ») à Athènes et en pays ionien, au mois des premières fleurs, au moment de la victoire sur l'hiver et la mort. Les deux cultes, celui des morts et celui de Dionysos, étaient, croit-il, « intimement liés et au fond n'en constituaient qu'un seul » (p. 126). H. Jeanmaire, de son côté, indique que le dieu de la vie végétale et du renouveau printanier doit être en même temps « l'émissaire du monde souterrain où cette vie puise sa source » (*Dionysos*, Payot, 1951, réimpr. 1970, p. 55), où s'opère la transmutation de ce qui est mort en ce qui vit. Car, disait Hippocrate, « c'est des morts que proviennent les nourritures, les accroissements et les semences » (*Du régime*, IV, 92, trad. Joly). Hérodote rapporte qu'au dire des Egyptiens Dionysos et Dèmèter « règnent dans les Enfers » (II, 123).

Mais il y a plusieurs choses à remarquer : 1) En dépit des éléments chtoniens que l'on reconnaît dans le culte de Dionysos¹, la proposition « c'est le même que Hadès et Dionysos » n'exprime ni une « antique croyance », ni une « vérité religieuse traditionnellement acceptée » (Marcovich, p. 254)², mais la thèse même d'Héraclite dont le *logos* dévoile, *sub specie aeternitatis*, la nature des choses. 2) Si un dieu de la végétation pouvait être perçu comme ayant naturellement quelque

1. Cf. aussi R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, trad. franç., Payot, 1953, p. 77.

2. Cf. la critique de Daniel Babut, Héraclite et la religion populaire, p. 48 (*Rev. Et. anc.*, 77, 1975, p. 27-62; sur les fr. 14, 69, 68, 15 et 5 DK).

rapport avec Hadès, ce n'est toutefois pas comme dieu de la végétation que Dionysos intervient dans le fragment B 15, mais comme dieu de la génération animale et humaine. 3) Non seulement la thèse d'Héraclite n'est pas induite de l'observation et de l'analyse des cultes dionysiaques, mais elle exclut que, dans la célébration du culte de Dionysos, figure l'aspect « Hadès ». En ce cas, en effet, les *polloi* ne manqueraient pas de se rendre compte que, célébrant Dionysos, ils célèbrent en même temps Hadès. Or l'argumentation d'Héraclite présuppose qu'ils ne s'en rendent pas compte.

Que Hadès et Dionysos soient le même (tout en étant deux), c'est une thèse héraclitéenne qui déborde de beaucoup les quelques rapprochements entre Dionysos et Hadès qu'autorise l'histoire de la religion dionysiaque. C'est l'affirmation, chez lui habituelle, de l'indissociabilité de la vie et de la mort. Or les *polloi*, qui croient à la séparation de Dionysos et de Hadès, ne se rendent pas compte que, célébrant l'un, ils célèbrent aussi l'autre. Ce qu'ils font n'a rien d'éhonté, croient-ils, puisqu'ils le font exclusivement en l'honneur de Dionysos. Mais c'est ici qu'ils se trompent : ils ne font pas la procession et ne chantent pas l'hymne phallique uniquement en l'honneur de Dionysos, mais aussi, malgré qu'ils en aient, en l'honneur de Hadès. Ainsi, comme ce n'est pas *seulement* pour Dionysos qu'ils font ce qu'ils font, leur conduite est bien éhontée. Les *polloi*, qui pensaient ne pas faire des choses éhontées, font des choses éhontées. Ils font le contraire de ce qu'ils pensent faire. Ils sont en contradiction avec eux-mêmes parce que ignorant la loi de l'unité des contraires, ils séparent la vie et la mort — qui sont inséparables.

Les fervents de Dionysos ne se bornent pas à faire la procession et à chanter l'hymne. Dans le cadre de groupements de fidèles ou thiasés, ils connaissent, surtout les femmes, une exaltation religieuse particulière, sont possédés du dieu et deviennent temporairement des « Bacchantes ». Ἀῖναι est un synonyme de Βάκχαι, « Bacchantes ». Le mot « n'a pas d'étymologie » (Chantraine). ληναίζω : je mène la bacchante. Il s'agit d'une fête mystique, célébrée de nuit. Elle débute par des danses, suivies de l'*oribasia*, course effrénée à la lueur des torches à travers monts et forêts. Les femmes communient dans une exaltation unanime avec le dieu multiple de la nature sauvage, libérées de leur foyer, de leurs travaux et du bel ordre civique. Car Dionysos est le « Libérateur ». Elles poursuivent les bêtes effarouchées, mettent en

pièces le bouc, le chevreau ou le chevreuil dans lequel elles voient l'incarnation du dieu, et, se repaissant de ses chairs crues, s'incorporent le dieu (*omophagie*).

Or, ce que dit Héraclite est que le dieu qui possède le « Bacchant », et le fait délirer, est Dionysos-Hadès. Hadès est donc aussi celui pour qui on délire, et pour qui on se livre au comportement des *Lênai*. Mais cette vérité est ignorée des fervents de Dionysos. Les *polloi* s'ignorent eux-mêmes, ne connaissent pas les ressorts de leurs conduites, ne comprennent pas ce qu'ils font.

Héraclite est hostile non seulement aux *δργια* dionysiaques, mais aussi à Dionysos lui-même comme on le conçoit, c'est-à-dire comme séparé de Hadès, sans lien avec lui. En effet, le résultat d'une telle séparation est l'exaltation unilatérale de la vie et la démesure, ce qui précipite l'effet de mort et de destruction, loin de le supprimer. Ce Dionysos unilatéral, dieu de la liberté sans frein, de la fécondité déréglée, « exalte le refus sans concession opposé aux servitudes nécessaires de la vie sociale, l'aspiration à une liberté totale que l'individu doit trouver au sein de la libre nature, dans les solitudes des montagnes, en s'abandonnant aux impulsions les plus profondes de l'irrationnel. Il est le dieu de l'anarchie... »³. Héraclite est hostile à l'anarchie, car la vie sans frein, sans le frein de la loi et de l'ordre (cf. B 114), augmente les chances de la mort; et l'excès de vie est un excès de mort. L'illusion est de croire que l'on peut avoir la vie *sans plus*, la vie pure et simple et ses délices : au contraire! on donne davantage prise à la mort, on accroît le pouvoir de la mort. Plus on pense la vie en oubliant la mort, plus on est à la merci de celle-ci. En revanche, plus on a conscience du lien inéluctable de la vie et de la mort, de sorte que, voulant la vie, on veut aussi la limitation de la vie, le frein, l'ordre, la mesure, et plus on a sous son contrôle les forces de mort, plus on limite le pouvoir de la mort. Celui qui a le plus fort amour de la vie n'est pas celui qui vit dans l'exaltation anarchique, qui refuse les limitations, les interdits, mais au contraire celui qui exerce lui-même sur lui-même les pouvoirs de la mort : se contrôle, se limite, se refuse ceci ou cela. Par opposition à Dionysos, dieu de l'extase (*ἐκστασις*) et de la perte de soi, Dionysos-Hadès est le dieu du pouvoir sur soi-même, de la maîtrise de soi.

3. G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Les Belles-Lettres, 1976, p. 177.

42 (14 b)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, 22, 2 (I, p. 16 Stählin) :

τὰ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυοῦνται.

Aux choses considérées chez les hommes comme des mystères, ils sont initiés dans l'impiété.

Voici le contexte : « Pour qui donc prophétise (*μαντεύεται*) Héraclite d'Ephèse? Pour des « errants nocturnes », des « mages », des « bacchants », des « bacchantes », des « initiés » (*νοκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις*). Voilà ceux qu'il menace de ce qui suivra la mort, voilà ceux à qui il prédit le feu; car, « aux choses considérées chez les hommes comme des mystères, ils sont initiés dans l'impiété ».

Des termes énumérés au datif, Bywater tire son fragment 124 : *Νοκτιπόλοι, μάγοι, βάκχοι, λήναι, μύσται*. Diels intègre l'énumération à son fragment B 14 (= 14 a). Marcovich, au contraire, en refuse l'attribution à Héraclite, notamment parce que les mots de l'énumération, sauf *λήναι* (cf. B 15), ont peu de chance, selon lui, d'appartenir à la langue d'Héraclite. *Νοκτιπόλος* n'est pas attesté avant Euripide, où, dans l'*Ion* (pièce qui a dû être représentée en 418), il est question des « bacchantes coureuses de nuit » (*νοκτιπόλοις Βάκχαις*, 718). *Μάγος* n'avait vraisemblablement pas, au temps d'Héraclite, le sens péjoratif de « charlatan » qu'il devrait avoir ici. Ces arguments, qui sont les plus forts de Marcovich, n'ont rien de déterminant. Pourquoi dire que *νοκτιπόλος* n'est pas attesté avant Euripide? Il est peut-être attesté ici, précisément, chez Héraclite (dont Euripide, on le sait, a reçu l'influence). Quant à *μάγος*, on ignore quand ce mot a pris un sens dépréciatif : pourquoi ne serait-ce pas au temps d'Héraclite, puisque Hérodote nous présente les mages comme des magiciens (VII, 113)? Il n'est, du reste, nullement certain qu'il faille, ici, entendre *μάγος* au sens de « magicien » ou de « charlatan ».

Daniel Babut (art. cit., p. 28-30) fait justice de l'argumentation de

Marcovich. Toutefois il refuse, à son tour, l'authentification de 14 a, cela, principalement, pour deux raisons : 1) Νυκτιπόλος est surprenant et improbable chez Héraclite. Pourquoi l'activité nocturne serait-elle, chez lui, dépréciée en tant que telle, alors qu'il proclame l'identité du jour et de la nuit (B 57), et alors surtout qu'il valorise la veille aux dépens du sommeil? — tandis que, pour Clément, au contraire, la nuit est associée « à tout ce qu'il y a de honteux » (p. 30). L'argument ne vaut pas, car il porte à faux. Ni la nuit, contraire du jour, ni l'activité nocturne ne sont, certes, dépréciées comme telles chez Héraclite. Mais νυκτιπόλος signifie : qui tourne, s'agite, erre dans la nuit (πόλος : pivot). Ce qui est condamné est le fait d'*errer* dans la nuit, c'est-à-dire loin de la vérité dévoilée et déployée par le *logos*. Cette nuit de l'inintelligence n'est pas un contraire réel : c'est un néant. 2) Qu'Héraclite promette des châtiments *post mortem* et l'anéantissement par le feu « aux errants nocturnes, aux mages, etc. », Clément entend le prouver (cf. γὰρ inséré dans 14 b : τὰ γὰρ νομιζόμενα...) par la citation d'Héraclite qui constitue 14 b. Or cette phrase n'apporte pas la preuve requise, « puisqu'elle concerne la seule célébration des mystères » (p. 30). C'est donc que Clément « n'avait rien d'autre à sa disposition, pour corroborer son affirmation, que cette citation inadéquate, et que tout ce qui précède 14 b n'est par conséquent qu'une construction personnelle... » (*ibid.*). L'argument ne paraît pas valable. Quel est, en effet, l'objet de ce chapitre de Clément? L'absurdité et l'impiété des mystères païens¹. En citant la phrase d'Héraclite sur l'impiété des mystères, il revient donc à son sujet, dont il s'était écarté en parlant des « mages », si, comme le reconnaît Babut, les mages « n'ont pas de rapport avec l'initiation et les mystères » (p. 30). Pourquoi, alors, parler des μάγοι, sinon parce qu'il les trouvait dans le texte d'Héraclite, en la compagnie des βάκχοι, λῆναι, etc. Ainsi les mots μάγοι et νυκτιπόλοι, lui aussi plutôt gênant pour Clément (car enfin, les *nyctipoloi*, pour leurs activités honteuses, « vraiment dignes de la nuit » (22, 1), choisissent précisément la nuit!), ne s'expliquent bien que comme étant les mots mêmes d'Héraclite. Le fait, pourtant, qu'on les retrouve chez Clément, prouve qu'ils ne se trou-

1. Cl. Mondésert (Clém. d'Alex., *Protr.*, Ed. du Cerf, 1949) intitule ce chapitre : « Absurdité et impiété des mystères et des mythes païens ». Rappelons toutefois que la division en chapitres n'est pas de Clément; elle date de W. Lowth, dans l'édition Potter, Oxford, 1715.

vaient pas dissociés chez Héraclite — parce que alors Clément ne les aurait pas choisis —, mais en énumération avec les noms qui intéressaient Clément, de sorte que c'est bien toute l'énumération qu'il faut attribuer à Héraclite. On peut ajouter ceci. Héraclite énumère les βάκχοι, λῆναι, μύσται. Il ne considère pas les bacchants, les adeptes de la religion de Dionysos, comme des « initiés » à proprement parler. Les μύσται sont une espèce (celle des mystes de Dèmèter), non le genre. Or il en va autrement pour Clément : dans ce chapitre II, il traite aussi bien des « mystères de Dionysos » (Διονύσου μυστήρια, 17, 2) que de Dèmèter. Cette anomalie ne s'explique bien que si l'énumération n'est pas la sienne, mais celle d'Héraclite.

La question est maintenant de savoir si 14 a et 14 b doivent constituer un seul fragment, comme le veut Diels, ou deux fragments distincts, comme le voulait Bywater. Or l'ensemble νυκτιπόλοι, μάγοι, βάκχοι, λῆναι, μύσται. τὰ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστί μυσθύνται (cf. B.-W., p. 92) ne donne pas un texte cohérent. μυσθύνται ne pouvant avoir pour sujet la suite des substantifs, puisque les « initiés » sont une espèce à côté des autres, non le genre, l'explication (= 14 b) vaut pour l'espèce des μύσται, non pour les autres, de sorte que la condamnation portée contre celles-ci n'est pas motivée — à moins que νυκτιπόλοι ne soit le genre, et que mages, bacchants, lènes, initiés, soient condamnés comme « errants nocturnes », mais, en ce cas, dès lors que νυκτιπόλοι ne saurait être le sujet de μυσθύνται (puisque les « initiés » représentent seulement une espèce), il faut supposer deux fragments distincts. La solution de Bywater aura donc notre préférence (celle de Walzer, qui admet un seul fragment en deux parties séparées par des points de suspension, n'en est guère différente).

Considérons dès lors le seul fragment 14 b. Quel est le sujet de μυσθύνται? Certains (Kirk-Raven, p. 211; Mondolfo, p. 373; Fränkel, *Dichtung*, p. 450, etc.) ont considéré τὰ μυστήρια comme un nominatif sujet de μυσθύνται : « les mystères sont célébrés d'une manière impie ». Mais μυσθύνω, « initier aux mystères », se construit régulièrement avec un accusatif d'objet interne qui explicite l'objet de l'initiation, ici τὰ μυστήρια, accusatif neutre pluriel (Bailly, s.v.; cf. Babut, *loc. cit.*, p. 32, n. 2). Le sujet doit donc être indéterminé, probablement οἱ πολλοί.

Que nous dit le texte? C'est dans l'impiété, ἀνιερωστί, que l'on est initié à ces choses « qui passent chez les hommes pour des mystères », entendons : à ces pratiques secrètes de culte que l'on *croit* avoir un

rapport avec la vie future. Dans un grand nombre de cultes ou de cérémonies helléniques, il y avait une partie secrète « qu'il était interdit de communiquer ou de révéler aux profanes » (P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, éd. Picard, 1914, p. 360). Ce n'est pas de cela en général qu'il s'agit ici, mais seulement et précisément des cultes à initiation des religions « à mystères », entendant par là celles qui, par opposition à la religion des dieux olympiens tels qu'on les trouve chez Homère, promettent aux adeptes *initiés* « une vie future toute de bonheur »². Il faut songer d'abord à la religion de Déméter. Le mythe de l'enlèvement de sa fille Korè par Hadès, dieu des Enfers qui en fit son épouse, était le mythe central des mystères d'Eleusis. Le culte de la Déméter éleusinienne fut transporté, vers l'an 1000, d'Attique en Ionie, par les colons athéniens. Héraclite était, semble-t-il (D.L., IX, 6), de la maison royale des Androclides. Ceux-ci, s'ils ne s'étaient jamais mêlés à la hiérarchie de l'Artémision, « avaient gardé la primauté dans les mystères de Déméter Eleusinia », comme l'écrit Ch. Picard (*op. cit.*, p. 190-1), d'après Strabon (XIV, 1, 3 = 22 A 2 DK). Le philosophe avait dû être initié aux mystères de Déméter, et c'est à eux vraisemblablement qu'il songe surtout; mais il a cessé d'y croire (s'il y a jamais cru) — et peut-être est-ce la raison pour laquelle il a résigné la dignité royale (D.L., *loc. cit.*), avec les prérogatives religieuses qui y étaient attachées. Or, il est facile de voir pourquoi, d'après son système, il ne pouvait y croire. L'initiation était censée assurer « à tous ceux qui y participaient une vie bienheureuse après la mort » (Foucart, p. 415), à savoir une vie semblable à la vie terrestre, avec toutes ses joies : « les souffrances seules en étaient écartées » (*ibid.*, p. 367)³. On est censé obtenir, par l'initiation, la joie sans la peine, le bonheur sans le malheur, le bien sans le mal, la vie sans la mort, cela en contradiction avec la loi de l'unité et de l'indissociabilité des contraires, qu'Héraclite a reconnue comme la loi fondamentale du réel. Le *logos* d'Héraclite, qui dit la vérité éternelle, implique l'absurdité du but de l'initiation, ainsi que de l'espoir et de la confiance des initiés en un avenir de pur bonheur après la mort. Car bonheur et peine ne vont pas l'un sans l'autre.

Qu'il y ait incompatibilité entre le discours d'Héraclite et le but de l'initiation éleusinienne, on peut le dire car le but de l'initiation nous est

2. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, trad. franç., Payot, 1956, p. 169.

3. Cf. Ed. des Places, *La religion grecque*, éd. Picard, 1969, p. 214.

connu. Mais les moyens d'atteindre le but, les rites et les cérémonies en lesquels consistait l'initiation, les spectacles, les emblèmes que sans doute on montrait, les paroles qu'on prononçait, tout cela était couvert par la loi du silence. Il était interdit de les révéler; et cette interdiction a été si bien respectée qu'aujourd'hui encore on ne peut faire, à leur sujet, que des suppositions : car lors même que l'on dispose de quelques renseignements, il n'y a pas accord sur l'interprétation à en donner. On ne peut donc dire si telle ou telle chose, dans les rites d'initiation, choquait particulièrement Héraclite. Ce qui est certain est que, à ses yeux, le but de l'initiation étant en lui-même absurde, les moyens étaient, eux aussi, frappés d'absurdité. Il rejette donc les mystères de Déméter parce que ces mystères, impliquant la promesse d'une vie bienheureuse après la mort, reposent non sur la vérité, mais sur l'illusion.

On voit par là même aussi pourquoi de tels mystères sont impies. C'est que la vraie piété ne peut se concevoir hors du respect de l'ordre fondamental, de l'ordre divin (cf. B 32) des choses. Elle n'est donc pas celle des mystes qui renversent imaginativement les lois de la nature pour s'assurer en des « lieux purs »⁴ un bonheur sans mélange, parce que échappant à leur législation; elle est celle du philosophe qui pense en vue de la vérité, qui vit pour la vérité et dans le respect de la nature éternelle.

Comme Héraclite parle des mystères reconnus « chez les hommes », donc universellement, on peut penser qu'il ne songe pas seulement aux mystères de Déméter. L'orphisme, aussi, sur lequel on n'est renseigné que par des écrits tardifs, mais qui fut peut-être antérieur au pythagorisme, était une religion à mystères, qui, toutefois, à la différence de la religion purement rituelle d'Eleusis, était une religion morale imposant une règle de vie : elle promettait « une vie future toute de bonheur » à qui la méritait par sa conduite; et l'on n'y parvenait qu'après un cycle de naissances répétées, qui, de réincarnation en réincarnation, amenait l'âme à un état de pureté complète et à l'union avec la divinité. L'orphisme était trop philosophique, trop moral, et d'inspiration à la fois trop individualiste et trop universaliste, pour les masses : les Orphiques constituaient une minorité religieuse à message universel⁵. Il reste

4. *τόποι καθαροί*, Plutarque (ou Thémistius ?), *De l'âme*, ap. Stob., IV, 52, 49 (t. V, p. 1089 Hense) = fr. 178 Sandbach. Cf. Foucart, *op. cit.*, p. 393.

5. Guthrie, *op. cit.*, p. 264.

qu'ayant la même finalité que la religion d'Eleusis, il tombait, pour les mêmes raisons, sous la réprobation d'Héraclite.

Mais les « nombreux » attirés par les religions à mystères n'étaient pas seulement des Grecs⁶. Les Egyptiens, les premiers, ont énoncé cette doctrine que l'âme humaine est immortelle, dit Hérodote (II, 123), pour qui Isis et Osiris sont les mêmes divinités que Dèmèter et Dionysos. Paul Foucart soutenait l'origine égyptienne de Dèmèter, et donc l'origine égyptienne des mystères. L'opinion d'Hérodote devait être celle des Grecs de son temps, qui est, à peu de chose près, le temps d'Héraclite. Il parle des mystères auxquels on croit *chez les hommes* — pas seulement chez les Grecs. Il savait qu'il y avait des religions à mystères chez d'autres peuples, notamment en Egypte. Or ces mystères, où qu'ils soient, à quelque religion qu'ils appartiennent, sont impies parce qu'ils reposent sur la non-vérité : ils comportent une promesse dont la satisfaction impliquerait le renversement de l'ordre de la nature, ordre éternel et divin.

6. Seuls les Grecs (hommes, femmes, esclaves), et les étrangers de race grecque ou apparentée pouvaient, en principe, être initiés à Eleusis (au moins avant l'extension, avec Alexandre, du monde hellénisé).

43 (14 a)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, 22, 2 (I, p. 16 Stählin) :

νοκτιπόλοι· μάγοι, βάκχοι, λῆναι, μύσται.

Errants dans la nuit : mages, bacchants, bacchantes, initiés.

Si le nom νοκτιπόλοι représente une espèce à côté des autres (ou si νοκτιπόλοι est adjectif épithète), on ne saura quel est le genre. On ne pourra dire ce qu'Héraclite reproche *à la fois* aux mages, aux bacchants, aux lènes et aux initiés, et l'on ne pourra interpréter ce fragment. Aussi notre hypothèse est-elle que le mot νοκτιπόλοι représente plutôt le genre¹ (cf. B.-W., p. 92).

Les *magoi* sont les prêtres du mazdéisme, c'est-à-dire de la religion dualiste de Zoroastre, devenue, semble-t-il, au temps de Darius, la religion officielle de l'Empire perse² — dualisme moins radical que ne le sera plus tard son ennemi, le manichéisme, car l'Esprit du Mal, l'Esprit Destructeur, s'oppose non au Dieu suprême, au « Seigneur Sage » (*Ahura Mazda*), mais à l'Esprit Saint, qui lui est subordonné. Ephèse, au temps d'Héraclite, étant sous l'influence perse (elle faisait partie de la satrapie d'Ionie et payait le tribut au Grand Roi), il y avait une communauté de mages : autour de l'Artémision, dont le plus haut dignitaire avait pris un nom persique (*mégabyze*), se développèrent, dit Ch. Picard, les collègues de ces mages « qui ont été partout comme des agents propagateurs d'idées persiques » (*op. cit.*, p. 611). Héraclite, qui représentait

1. Selon Cl. Ramnoux, p. 389, les « errants nocturnes » pourraient être les servants d'Artémis qui se promènent en cortèges dansants sur la montagne du Solmissos. Mais si les mystères du Solmissos sont de création au moins hellénistique, rien pourtant n'autorise à les faire remonter plus haut (Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 288, 309).

2. A Naqš i Rostam, sur la façade du tombeau rupestre de Darius, on voit le roi qui, face à un autel allumé, lève la main droite en signe d'adoration, et, au-dessus, le disque ailé avec le buste d'Ahura Mazda.

l'hellénisme face à l'iranisme³, a sans doute voulu s'opposer à leur influence⁴. Quelles étaient exactement les occupations des mages? D'après Ch. Picard (p. 130), ils ont « représenté autour du *téménos* de l'Ephésia la période la plus active de la divination libre ». Ceux qui suivent Xerxès, dans Hérodote, interprètent les songes (VII, 19), une éclipse de soleil (VII, 37); il s'agit donc pour eux de deviner l'avenir. Aristote, dans son *Magikos*, assure que les mages pratiquaient l'art divinatoire et la prédiction (μαντική καὶ πρόρρησις, D.L., I, 7 = fr. 36 Rose); il parle d'un mage syrien disant l'avenir à Socrate (D.L., II, 45 = fr. 32 Rose). Il affirme, en revanche, qu'ils ne connaissaient pas la magie (μαγεία γοητική, D.L., I, 8 = fr. 36 Rose). On voit pourtant, dans Hérodote, les mages user de procédés magiques : ainsi, pour obtenir des présages favorables, ils immolent dans les eaux du Strymon (= Struma) des chevaux blancs (VII, 113). « Magicien », « charlatan » : tel est le sens du mot μάγος chez Sophocle (*OR*, 387) et Platon (*Rép.*, 572 e). Puisque l'Esprit mauvais et ses démons sont des dieux maléfiques indépendants des autres, quoique secondaires, il faut leur sacrifier, ou pour détourner de soi le malheur, ou pour amener le malheur sur l'ennemi ou l'infidèle. De là les rites sinistres de la magie noire, dont Plutarque nous donne un exemple⁵. Il est vrai que Zoroastre avait proscrit la magie noire, car « le culte des démons, loin de les apaiser, les renforce »⁶. S'il avait eu à la proscrire, c'est qu'elle existait, cela dès les temps les plus anciens. Si les mages de l'Artémision (qui n'étaient

3. « L'hellénisme et l'iranisme... étaient deux adversaires de même noblesse, mais d'éducation différente, qui s'estimaient réciproquement tout en se combattant. Il est significatif qu'Alexandre ait songé à associer les Perses à ses Macédoniens dans le gouvernement de son Empire : c'étaient les deux peuples de maîtres, seuls dignes de commander aux autres populations de l'Asie » (F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 3^e éd., p. 213).

4. Il ne faut pas oublier que les Androclides — avec qui il est peu probable qu'Héraclite ait rompu toute solidarité —, s'ils avaient sous leur contrôle le culte de la Dêméter éleusiniennne, se trouvaient quelque peu marginalisés par rapport au considérable groupement sacerdotal de l'Artémision, dirigé par de hauts dignitaires persans proches du pouvoir.

5. « Les Perses pilent dans un mortier une herbe appelée *moly* [une espèce d'ail] en invoquant Hadès [= Ahriman] et les Ténèbres, puis, ayant mêlé à cette herbe le sang d'un loup égorgé, ils portent et jettent ce mélange dans un lieu où le soleil ne pénètre pas » (*Isis et Osiris*, 46, 369 e-f).

6. J. Duchesne-Guillemin, in *Histoire des religions*, « La Pléiade », t. I, 1970, p. 635.

que des *maguséens* — des mages émigrés plus ou moins coupés de leurs racines) la pratiquaient, ils méritaient particulièrement le titre de νυκτιπόλοι. Mais ce n'est pas à cela, croyons-nous, que songe Héraclite. Les *magoi* sont pour lui les adorateurs d'Ahura Mazdâ, le *Lumineux*, et du Feu, le symbole de la Lumière divine, qui, perpétuellement, apporte la vie, repousse les ténèbres et la mort. Ce sont eux qu'il flagelle du mot le plus dur pour ces fils de la lumière : *nyctipoloi*! « ceux qui errent dans la nuit! ». Ils errent, en effet, dans la nuit de l'inintelligence, puisqu'ils se figurent qu'entre la lumière et les ténèbres, il faut *choisir*, alors qu'elles ne s'opposent qu'au sein d'une unité indissociable.

Que les bacchantales aient, au sens propre, un côté nocturne, cela a été dit (*ad B 15*), et que les « coureuses de nuit » (νυκτιπόλοι) sont, pour Euripide, précisément les « bacchantes » (*Ion*, 718). L'*oreibasia* (« marche dans les montagnes »), la procession dansée des adeptes de Bakkhos ou Dionysos, avait lieu « la nuit en plein hiver », note Dodds⁷. Mais, naturellement, Héraclite songe au moins autant à une autre nuit : celle en laquelle, dans l'orgie dionysiaque, s'effondre la raison.

L'initiation aux mystères de la Dêméter éleusiniennes se faisait la nuit, sinon dans la nuit extérieure, en tout cas dans la nuit du lieu de l'initiation, le τελεστήριον : Paul Foucart parle de la « nuit de l'initiation » (*op. cit.*, p. 207, 401, 407), de la « nuit mystique d'Eleusis » (p. 402), et, d'après une épigramme de l'*Anthologie palatine* (XI, 42 : p. 86 Aubreton), des « nuits sacrées de Dêméter » (p. 363), d'après des inscriptions, des « nuits lumineuses d'Eleusis », des « saintes nuits, plus éclatantes que la lumière du soleil » (p. 408). D'après un texte de Plutarque (ou Thémistius?) déjà cité (*ad B 14 b*, n. 4), les mystes ont à accomplir, « à travers les ténèbres », des marches difficiles, inquiétantes, figurant la descente aux Enfers. Les Thesmophories, qui étaient la fête la plus importante de Dêméter, avaient lieu la nuit : des gens de Chios, rescapés de la bataille navale de Ladé (494), et retournant chez eux par voie de terre, arrivèrent de nuit dans le pays d'Ephèse, « et les femmes du pays célébraient les Thesmophories », dit Hérodote (VI, 16).

L'orphisme présentait, lui aussi, certainement, des aspects nocturnes. On peut songer au rôle de la magie et des sortilèges dans l'orphisme (Guthrie, *Orphée...*, p. 179), ou au rôle de la Nuit dans la théogonie orphique; mais il nous suffit de noter que, dans un célèbre fragment des

7. *Les Grecs et l'irrationnel*, Appendice I, « Le ménadisme », p. 258.

*Crétois*⁸, pièce perdue d'Euripide, Zagreus, le Dionysos orphique (cf. Clément d'Alex., *Protr.*, II, 17-18), est dit, en propre terme, νυκτιπόλος, « Zagreus qui-erre-la-nuit ».

Ce que les mages, les bacchants, les lènes, les mystes ont de commun, c'est d'être des « errants nocturnes », au sens propre, car, lorsqu'ils courent la nuit par monts et forêts en proie à la frénésie dionysiaque, ou lorsqu'ils imitent l'errance de Déméter à la recherche de sa fille enlevée, et dans d'autres cas, ils errent effectivement la nuit, mais surtout au sens figuré, puisqu'ils se livrent aux puissances de l'irrationnel, à ce qui est principe de déraison et de délire et qui fait sombrer l'intelligence. Héraclite n'accorde pas aux rites magiques, orgiastiques ou mystérieux, que des mythes seuls peuvent « justifier », une valeur quelconque. On est ici dans la nuit obscure, que la fausse lumière des révélations mystiques ne supprime aucunement, nuit qui n'est pas le contraire du jour, mais la nuit du pur délire, de la folie, qui est un néant logique, car le *logos* n'a pas de contraire, c'est-à-dire que l'erreur ne peut être récupérée par et pour la vérité. Les mages se trompent en croyant prédire ce qui arrivera, en croyant efficaces les cérémonies magiques, plus fondamentalement, en opposant la Lumière et les Ténèbres sans voir leur unité, les bacchants et bacchantes se trompent en croyant atteindre l'union avec le dieu grâce à leurs états de transe et aux repas sacrés, les mystes de Déméter se trompent en croyant, par l'initiation, obtenir le bonheur futur, et les Orphiques font la même erreur en croyant mériter ce bonheur par un certain genre de vie. L'erreur religieuse n'a aucune valeur pour la recherche de la vérité. Les dogmes et les rites des religions sont à rejeter entièrement, car il ne sert à rien d'errer dans la nuit. Le *logos* est discours de la seule raison, libre à l'égard de tous les délires traditionnels.

8. Cité par Porphyre, *De abstinencia*, IV, 19. Texte et traduction dans H. Verbruggen, *Le Zeus crétois*, Les Belles-Lettres, 1981, p. 76.

44 (5)

ARISTOCRITUS, *Théosophie* 68 (I, p. 118 Buresch, *Klaros*, Leipzig, 1889; p. 184 H. Erbse, *Fragm. gr. Theosophien*, Hamburg, 1941) :

καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιναινόμενοι, οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο· μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιοῦντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, οἷον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὗ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.

τουτέοισιν Buresch : τοῦ τέοισιν cod. εὐχονται Buresch : ἔχονται cod. οὗ τι γινώσκων — εἰσι ex Cels. ap. Orig. *Contra Celsum*, VII, 62 : om. Aristocr.

Ils se purifient en vain par le sang lorsqu'ils sont souillés par le sang, comme si quelqu'un ayant marché dans la boue se lavait avec de la boue : il semblerait être fou si quelque être humain le remarquait en train d'agir ainsi. Et ils font des prières à ces statues comme quelqu'un qui parlerait à des maisons, ne connaissant en rien ce que sont les dieux et les héros.

La structure générale du fragment aux deux parties équilibrées¹ est une marque d'authenticité. Les ionismes atticisés par le principal citeur ne changent rien à l'essentiel. αἵματι est complément à la fois de καθαίρονται et de μιναινόμενοι. Le démonstratif τουτέοισιν désigne « ces statues » qu'on voit partout : dans les temples, sur les places publiques, etc.

Une raison de fond de ne pas dissocier le texte en deux fragments, comme l'ont fait Bywater et Burnet, est que les Grecs ne séparaient guère prière et sacrifice : « les prières ne sont pas le moindre élément des sacrifices, dit Jamblique, elles les complètent au plus haut point; par elles, toute leur opération est renforcée et perfectionnée » (*Les mystères d'Egypte*, V, 26; p. 181 Des Places). Les sacrifices n'ont guère de vertu et d'efficacité s'ils ne s'accompagnent de la prière.

1. Cf. dans « Héraclite et la religion populaire », l'analyse de D. Babut, p. 52, et, d'une manière générale, son étude du fragment B 5.

Dans la religion grecque, le culte comportait, normalement, le sacrifice d'un animal comestible : « en principe, le culte public requiert l'immolation de victimes »². Héraclite, ici, ne vise pas le sacrifice sanglant en général, mais pour autant qu'il est inclus dans un rituel de purification où la souillure, *miasma*, a été causée par le sang. On songe d'abord au sacrifice expiatoire, la souillure étant celle du meurtrier. Que le meurtre laisse une souillure, cela n'apparaît pas chez Homère; mais, au temps d'Héraclite, l'individu souillé d'un meurtre doit être purifié, et le sang a la vertu de purifier. *μυαίνω* signifie, chez Homère, « imprégner », « teindre », et, par suite, « souiller » — de sang, de poussière... —, mais d'une souillure dont il y a à se nettoyer, non à se purifier, chez les tragiques, « souiller », mais, principalement, d'une souillure due au crime et dont il faut se purifier : *μίσημα* est alors la « souillure provenant d'un meurtre » (Bailly, s.v.). Il faut noter que le *miasma* est la conséquence de l'homicide comme tel, indépendamment de la culpabilité : un homme qui a tué en état de légitime défense a besoin de purification. Or comment se purifier? Oreste, souillé du sang de sa mère, s'étant assis en suppliant dans le temple du dieu de la purification, Apollon, celui-ci accepte qu'il soit purifié par le sang d'un jeune porc qui coule sur ses mains. Ainsi, « la souillure du parricide est lavée » (Eschyle, *Eum.*, 281). Héraclite vise certainement la purification du meurtrier, purification qui « utilise avant tout la seule vertu du sang »³; mais vise-t-il seulement elle? En ce cas, on pourrait être tenté de donner à sa critique un fond moral, la faute morale ne pouvant être effacée par le sang d'une victime rituelle. Mais il ne s'agit pas de cela. La purification par le sang n'intervenait pas seulement dans le cas de meurtre, mais aussi dans le cas de souillures liées à la naissance et à la mort. Le contact d'un mort ou d'une accouchée (à cause de la perte de sang à l'accouchement) entraîne un *miasma*. A Eleusis, les candidats à l'initiation se purifiaient par l'eau puis par le sang : on immolait des porcs mystiques — le sang de ces animaux étant réputé « l'agent le plus énergique de purification » (P. Foucart, *op. cit.*, p. 294). Or, s'agissant d'une purification nécessitée, par exemple, par le contact d'une femme en couches, c'était bien une purification du sang par le sang.

2. L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, 1932, réimpr. Albin Michel, 1970, p. 183.

3. *Ibid.*, p. 187.

Que dit Héraclite? Se purifier par le sang lorsqu'on est souillé par le sang, c'est comme, lorsqu'on a marché dans la boue, se laver avec de la boue : personne ne le fait; et pourtant se purifier du sang par le sang, ce qui est la même chose et aussi absurde, tout le monde le fait (ou, du moins, juge cela normal). Et si quelqu'un faisait cela, se lavant de la boue avec de la boue, il paraîtrait fou aux yeux de n'importe qui le voyant agir ainsi. Pourtant l'homme quelconque, capable de reconnaître la contradiction et la folie d'un tel comportement, est tout aussi fou lorsqu'il se « purifie » rituellement du sang par le sang. Et il ne s'en rend pas plus compte que celui qui se nettoierait avec de la boue. Nous sommes en droit d'avoir sur lui la même opinion qu'il *aurait* sur celui-ci, et de juger que de tels rites de purification relèvent d'une sorte d'aberration et de délire collectifs. Les hommes sont *fous* de penser ainsi plaire aux dieux, ou les apaiser, ou les honorer. Or, s'ils pensent cela, c'est que les dieux, tels qu'ils se les figurent, sont aussi fous qu'eux. Les uns et les autres sont loin du divin, lequel ne se conçoit qu'en conformité avec la raison et selon le Discours, le *Logos*. Les hommes et les dieux de la religion sont des hommes et des dieux absurdes. Seule la raison, dans la philosophie, nous montre, en leur vérité, l'humain et le divin.

Une telle absurdité, sur ce point, des dieux classiques, Euripide, à la suite d'Héraclite, la met en lumière, cela par la bouche d'Iphigénie : « Je n'admets point les subtilités d'Artémis! Comment! Si un mortel touche du sang, ou même une accouchée, ou un cadavre, elle interdit qu'il accède aux autels, et le tient pour souillé; et elle prend plaisir aux sacrifices humains! Non, je ne puis penser que l'épouse de Zeus, Lètô, ait mis au jour un monstre aussi absurde! (τοσαύτην ἀμαθίαν, une si grande déraison = un être aussi déraisonnable)... Je crois que les gens du pays, sanguinaires eux-mêmes, de leurs instincts cruels ont doté leur déesse... » (*Iph. en Tauride*, 380 s., trad. H. Grégoire). L'absurdité, la déraison des dieux de la religion populaire sont le reflet du délire et de la déraison, voire de la cruauté de l'homme, leur auteur. Cela avait déjà été indiqué, avant Héraclite, par Xénophane dans ses *Silles*. Les hommes se sont figuré des dieux qui leur ressemblent : « Les Ethiopiens disent de leurs dieux qu'ils sont noirs avec le nez camus, les Thraces que les leurs ont les yeux bleus et les cheveux rouges » (21 B 16 DK).

Comme ce qui domine, chez Héraclite, est la pensée du *logos*, ce qu'il discerne avant tout dans le comportement religieux des hommes, et, corrélativement, des dieux — de *leurs* dieux —, c'est l'absurdité, la

déraison, l'*alogie*. L'*alogie* n'est pas le contraire du *logos*, n'est pas telle que puisse jouer entre elle et le *logos* la loi de l'unité des contraires. Il n'est pas possible de réaliser une unité vivante du raisonnable et de l'absurde. N'étant pas un contraire réel du *logos*, l'*alogie* est un néant, ce qui signifie que la religion n'est pas une aide, un moment ou une étape dans la recherche de la vérité : elle est à écarter complètement comme un obstacle et un délire. Si toutefois l'on considère que d'innombrables comportements humains découlent de cette absurdité qu'elle est, que les hommes font, à cause d'elle, beaucoup de choses vides de sens qu'ils croient sensées, on doit dire sans doute que, puisqu'elle est un principe d'égarément, sa valeur n'est pas simplement nulle mais négative.

Lorsque Héraclite compare la purification du sang par le sang au nettoyage de la boue par la boue, il est bien entendu que ce dernier comportement est purement irréel et imaginaire : personne de sensé ne voudrait le tenir. Et pourtant, cette même personne « sensée » tient, lorsqu'elle se purifie du sang par le sang, une conduite aussi absurde, dont elle méconnaît l'absurdité. Elle apparaît alors au philosophe comme celui qui se laverait avec de la boue lui apparaîtrait, à elle. La pointe de l'argument d'Héraclite repose sur l'irréalité, l'*alogie*, d'un comportement que celui-là même qui le reconnaît comme irréel et absurde, dans un autre domaine, celui des purifications rituelles, fait sien sans le savoir — ne sachant pas ce qu'il fait (ce qu'est ce qu'il fait), se conduisant d'une manière opposée à celle qu'il croit être la sienne, bref, menant tout éveillé une vie de dormeur (cf. *ad B 1*). Héraclite ne vise donc pas l'usage de s'enduire de boue, qui faisait partie de certains rituels de purification (ou de deuil, Hérod., II, 85). Il est probable qu'il l'ignore : l'image de la boue nettoyant la boue sert à mettre en évidence une absurdité qui doit sauter aux yeux; or, si un tel usage entraînait dans un rite de purification, son absurdité cesserait précisément aussitôt d'apparaître. Une telle ignorance n'a rien d'étonnant, car l'usage rituel de la boue ne fut connu, semble-t-il, en pays grec, que tardivement et dans la mesure d'influences exotiques. Démosthène reproche à Eschine son passé : « tu purifiais les initiés, tu les barbouillais de boue et de son » (*Sur la couronne*, § 259); il s'agissait du culte que pratiquait la mère d'Eschine, le culte de Sabazios, dieu thrace et phrygien. Dans le traité *De la superstition*, Plutarque, parlant de pratiques consistant à se couvrir de boue, en rappelle l'origine barbare (166 a). Le plus probable est qu'Héraclite en a tout ignoré; sinon il n'eût pas manqué de voir que

l'allusion à la purification par la boue eût affaibli son texte, et il eût choisi une autre comparaison.

Dans la deuxième partie du fragment sont visés l'anthropomorphisme de la religion grecque et l'idolâtrie des cultes traditionnels — sous la forme de l'adoration de statues représentant des dieux ou des héros. La statue, note Lavedan, est « l'objet essentiel du culte » (*Myth. et Ant. gr. et rom.*, art. « Statue », p. 895); elle est « plus nécessaire au culte que le temple » (Ch. Picard, art. *Statua*, p. 1474, in Daremberg-Saglio), car, si le temple est la maison, l'abri de protection du symbole divin, c'est la statue elle-même qui est « la demeure du dieu » (Lavedan, *ibid.*). Lorsqu'une statue vient à disparaître d'un sanctuaire, il arrive qu'on abandonne la place (Picard, *ibid.*); en revanche, le temple n'est pas indispensable : la statue, qui est d'ailleurs antérieure au temple, peut demeurer indépendante de lui (à Athènes, Zeus Sôter se contentait d'une statue; dans les villes, les Portiques, les Propylées avaient leurs statues sacrées, et sur l'acropole ou l'agora on pouvait s'attendre à voir la statue de Zeus ou des dieux protecteurs de la cité). Dans le temple, outre, dans le *naos*, la statue du dieu principal, on trouve, ordinairement dans le *pronaos*, des statues de dieux que quelque légende rattache au premier, voire des statues de héros (introductions du culte, fondateurs des jeux, etc.). Le mot *ἀγάλματα*, au sens restreint du terme, s'entend des statues de ces êtres divins qui constituent comme « la cour du dieu principal » (Picard, p. 1475). Mais, dans notre fragment, il s'agit tout simplement des statues sacrées, comme dans Hérodote, I, 131, où l'historien oppose à la coutume religieuse des Grecs celle des Perses, qui « n'ont pas l'usage d'élever des statues de dieux (*ἀγάλματα*) ».

Les *polloi* adressent des prières aux statues comme s'ils parlaient à des maisons. Eschyle aussi rapproche les statues des dieux et les maisons des hommes : la parure des Erinyes (des serpents) est, dit la Pythie (*Eum.*, 55-56), « de celles qui ne sont pas plus à leur place devant les statues des dieux (*θεῶν ἀγάλματα*) que dans les maisons des hommes ». Le dieu, le héros habitent leur enveloppe de pierre ou de bois. Les statues sont vivantes (au IV^e siècle, un jeune homme devint amoureux de l'Aphrodite de Cnide); et, à cette vie des statues, le peuple croira longtemps : durant toute l'époque romaine, et au-delà. Des statues ont des pouvoirs magiques; d'autres parlent, pleurent, saignent, transpirent. Certes, la croyance à la vie des statues, qui a son origine en Orient et en Egypte, se heurte à l'esprit rationaliste des Grecs. Toutefois, aux VI^e et

v^e siècles, elle est celle du grand nombre, et les philosophes doivent rappeler que les statues, ou autres effigies des dieux, sont insensibles : après Héraclite, c'est ce que fera Démocrite (68 B 195 DK).

Mais comme, au temps d'Héraclite, il n'y a, en Ionie et en Grèce, que des statues religieuses (Picard, p. 1472), aucune n'ayant encore une valeur purement ornementale ou n'étant considérée que comme une œuvre d'art, s'attaquer aux statues, c'est s'attaquer au culte et à la religion mêmes; et nier la vie des statues, c'est nier les dieux. Or Héraclite ne nie pas simplement : il rit et se moque; il ridiculise. Car adresser des prières aux statues, c'est comme adresser la parole non aux possesseurs des maisons, mais à des maisons vides. Les statues sont vides de tout habitant divin. Elles ne sont que de la pierre ou du bois. Mais les « nombreux », qui adorent et prient ces *agalmata*, ne savent rien de ce que sont les dieux et les héros — qu'ils identifient de manière « presque animiste »⁴ à leurs effigies : qu'ils ne sont que de la pierre ou du bois, ou quelque autre matériau.

045 (128)

ARISTOCRITUS, *Théosophie*, 74 (p. 185 Erbse, *Fragm. gr. Theosophien*) :

δαιμόνων ἀγάλμασιν εὔχονται οὐκ ἀκούουσιν ὥσπερ <εἰ> ἀκούοιεν,
οὐκ ἀποδιδούσιν ὥσπερ <εἰ> οὐκ ἀπαιτοῖεν.

<εἰ> add. Erbse

Ils font des prières aux statues des dieux n'entendant pas comme si elles entendaient, n'exaucant pas comme s'ils ne demandaient pas.

Le fragment paraît être dérivé du fragment B 5 b, dont il reprend les termes essentiels (ἀγάλμασιν εὔχονται), sans rien ajouter au sens; il peut être tenu pour inauthentique.

Absurde est le comportement des suppliants, car il est absurde de s'adresser à ce qui n'entend pas comme si cela entendait. Ils demandent (la demande était la troisième partie de la prière grecque, après l'invocation au dieu et le rappel des actes de piété déjà accomplis), mais ils ne sont pas exaucés (s'ils paraissent l'être, ce n'est qu'une illusion : l'effet de causes naturelles ou du hasard) — exactement comme s'ils ne demandaient pas : leur comportement est nul et non avenu, vide de sens.

4. C. M. Bowra, *L'expérience grecque*, trad. franç., Fayard, 1969, p. 187.

ARISTOCRITUS, *Théosophie*, 69 (p. 184 Erbse, *Fragm. gr. Theosophien*) :

εἰ θεοὶ εἰσιν, ἵνα τί θρηγεῖτε αὐτούς; εἰ δὲ θρηγεῖτε αὐτούς, μηκέτι
τούτους ἡγεῖσθε θεούς.

Si ce sont des dieux, pourquoi chanter pour eux le chant funèbre ? Mais si vous chantez pour eux le chant funèbre, vous ne les considérez plus comme des dieux.

Les dieux ne meurent pas. On ne saurait chanter pour eux le *thrène*, le chant de lamentation sur un mort. Une telle coutume, là où elle existe, apparaît au philosophe comme contradictoire et absurde : elle ne supporte pas l'examen rationnel. C'est ce qu'Héraclite a dit aux Egyptiens, d'après l'auteur de la *Théosophie*. Mais Aristocritus est du v^e siècle apr. J.-C. Epiphane le dit aussi (*Ancoratus*, 104, 1), mais il est du iv^e siècle (c. 315-403). Clément d'Alexandrie (mort avant 215) parle également (*Protr.*, 24, 3) d'une telle recommandation faite aux Egyptiens, mais il ne dit plus par qui. Environ un siècle plus tôt, Plutarque (c. 45-125) l'attribue à Xénophane (*De la superstition*, 171 e). Dans les *Apophthegmes des Lacédémoniens*, 26, 228 e, du Ps.-Plutarque, il ne s'agit plus des Egyptiens mais des Thébains, ni d'Héraclite ou de Xénophane mais de Lycurgue, et la coutume s'explique : les Thébains chantaient le thrène (comme pour une mortelle) et en même temps sacrifiaient (comme pour une déesse) pour Leucothée (= Ino), fille de Cadmos, roi de Thèbes, et femme d'Athamas, roi d'Orchomène, qui s'était précipitée dans la mer, et dont Poséidon avait fait une divinité marine. Mais Lycurgue conseilla aux Thébains, « s'ils la regardaient comme une déesse, de ne pas chanter le thrène, mais s'ils voyaient en elle une mortelle, de ne pas lui offrir des sacrifices comme à une déesse ». Car on ne peut être à la fois mortel et immortel : pour ceux qui meurent, le thrène, pour les dieux immortels, le sacrifice. On remonte enfin à Aristote, chez qui il ne s'agit plus des Egyptiens ou des Thébains mais des Eléates, et non plus d'Héraclite ou de Lycurgue mais à nouveau de Xénophane — qui peut bien, en effet (il vécut au moins quatre-vingt-douze ans et erra beaucoup), avoir visité Elée (Burnet, p. 129). Or « Xénophane, à qui les Eléates demandaient s'ils devaient ou non sacrifier à Leucothée et lui chanter des thrènes, leur donna ce conseil : s'ils la considéraient comme une déesse, pas de thrène; s'ils la

considéraient comme une femme, pas de sacrifice » (*Rhét.*, II, 23, 1400 b 7-9, trad. Dufour). C'est là un enthymème — un syllogisme rhétorique — qui oblige à choisir l'un ou l'autre des termes de l'alternative en vertu du principe du tiers exclu, sous peine de contradiction. Comme la critique rationaliste des coutumes religieuses se trouvait déjà, avant Héraclite, chez Xénophane (B 11-16), il est raisonnable de suivre Aristote, le citateur le plus ancien, et de lui attribuer le raisonnement, ou du moins de penser que c'est à lui qu'il fut originellement attribué. La substitution du nom d'Héraclite à celui de Xénophane a été tardive, due sans doute au rôle que les apologistes chrétiens lui faisaient jouer (plutôt qu'à Xénophane) dans leur lutte contre le paganisme. Les fragments antireligieux d'Héraclite servaient à mettre en évidence la déraison païenne. Le présent texte, qui met en lumière une alogie tout à fait comparable à celle révélée par le fragment B 5, put lui être attribuée en toute vraisemblance.

JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, V, 15 (p. 170 Des Places) :

... τὰ μὲν τῶν ἀποκεκαθαρμένων παντάπασιν ἀνθρώπων, οἷα ἐφ' ἐνὸς
ἄν ποτε γένοιτο σπανίως, ἢ τινῶν ὀλίγων εὐαριθμῶν ἀνδρῶν.

ἀνθρώπων V(allicellanus F 20) : ἀνθρώπων M(arcianus gr. 244)

... d'une part, ceux des hommes entièrement purifiés, tels qu'un individu seul, rarement, les pourrait accomplir, ou peu d'hommes, faciles à compter.

« Pour les sacrifices aussi, dit Jamblique, je pose donc deux espèces : d'une part, ceux des hommes entièrement purifiés, tels qu'un individu seul, rarement, les pourrait accomplir, comme dit Héraclite, ou peu d'hommes, faciles à compter, d'autre part, les sacrifices matériels, corporels, accomplis dans le changement, tels qu'ils conviennent à ceux qui sont encore liés au corps. »

La purification parfaite ne peut se produire que rarement : elle suppose un individu qui fasse exception, qui soit une exception, cela selon Héraclite; cela n'empêche pas de parler des « hommes entièrement purifiés », mais ils ne seront qu'un petit nombre : on les compterait facilement.

La distinction de deux espèces de sacrifices n'est pas attribuée à Héraclite, ni la notion de sacrifices accomplis par des hommes absolument purifiés. Lui appartiennent : l'idée de purification (κάθαρσις) complète (que l'on a pu interpréter, d'après B 28 et B 66, comme signifiant qu'Héraclite admet la purification διὰ πυρός; dans son *Wortindex*, Kranz encore, au mot κάθαρσις, renvoie en ce sens à B 28), l'idée qu'une telle purification ne se produit que rarement, l'idée enfin de son caractère strictement individuel — ce qui exclut les purifications rituelles. La notion de « purification » passe du domaine religieux au domaine moral et intellectuel (cf. Dodds, *op. cit.*, p. 191, n. 13). Le *logos*, le discours de la vérité, n'est possible que par une telle purification — philosophique. Il faut s'être purifié de l'alogie aux multiples causes : désirs tyranniques,

traditions, religions. Ce qui est purifiant, avec la passion de la vérité, maîtrisant les suggestions du désir, c'est le doute de la raison (la raison comme doute), grâce auquel les langages collectifs perdent tout sens de vérité.

τὰ μὲν τῶν ἀποκεκαθαρμένων — σπανίως : dans sa première partie, le texte, s'il n'est pas d'Héraclite dans sa littéralité, a une teneur héraclitéenne. Mais ne serait-il pas, comme le suggère Diels, une simple « paraphrase de B 49 » (Kranz a ajouté : « ou d'une idée semblable »)? Telle est l'opinion de Marcovich, de Bollack-Wismann, de Kahn. Le fragment nous paraît, au contraire, comme à Diano, irréductible à B 49, car il n'est pas question ici de la valeur de l'individu par rapport à d'autres, de ce qu'il vaut s'il est « le meilleur », mais d'un événement : de ce qui peut lui arriver de meilleur — ce qui implique que soit précisée la nature de cet événement : la *katharsis* complète.

Si c'est solitairement que l'individu, par l'effort de la pensée, se libère de ses fantasmes et des délires collectifs, et se rend capable du *logos*, il reste que ce qu'un individu a fait, d'autres peuvent le faire, non pas ensemble, en groupe, mais un par un¹. Nous savons (fr. B 104) que « les nombreux sont mauvais et que peu (ὀλίγοι) sont bons ». Or cette idée du petit nombre des meilleurs se retrouve ici : ἢ τινῶν ὀλίγων..., avec l'idée qu'il est facile de les compter (alors que les nombreux sont les « innombrables », D.L., IX, 16), ce qui signifie qu'on les considère non comme un groupe, une petite collectivité, mais comme des individus ensemble — l'ensemble qu'ils forment étant envisagé non collectivement mais distributivement. Dès lors, le membre de phrase ἢ τινῶν ὀλίγων εὐαριθμῶν ἀνδρῶν doit, lui aussi, être considéré comme authentiquement héraclitéen dans son contenu, sinon dans sa littéralité. Dissocier les deux parties du texte (comme le fait Snell, par exemple) serait amputer la pensée d'Héraclite, la séparer d'elle-même; car, chez lui, la pensée de l'un, opposé aux nombreux, est aussi la pensée du quelques. Le *logos*, le discours vrai, étant libre à l'égard de toutes les causes, a sa condition de possibilité dans une κάθαρσις philosophique dont les individus ne sont capables que rarement. Il reste que, si un philosophe est chose rare, ce n'est pas chose unique.

1. « La philosophie est quelque chose de solitaire » (Hegel, *Lettre à Zellmann* 23 janvier 1807, trad. Carrère).

46 (68)

JAMBLIQUE, *Les mystères d'Egypte*, I, 11 (p. 62 Des Places) :

... ἕκτα.

... remèdes.

« Au cours des rites, dit Jamblique, par le spectacle et l'audition des choses obscènes (αἰσχροτά), nous nous libérons du tort qu'elles nous causeraient si nous les pratiquions. C'est en vue de la guérison de l'âme en nous (θεραπεία τῆς ἐν ἡμῖν ψυχῆς) et de la modération (μετριοτήτης) des maux attachés à elle du fait de la génération (γένεσις), c'est pour qu'elle soit déliée et délivrée de ses liens, que de telles actions sont accomplies. Et voilà pourquoi c'est avec raison qu'Héraclite les appelle des *remèdes*, comme portant remède aux frayeurs, et amenant les âmes à être exemptes des malheurs de la génération. »

Dans un contexte où il est question du tort que les αἰσχροτά nous causeraient à les pratiquer, du « soin » (θεραπεία) et de la guérison de l'âme, des maux qui s'attachent à elle du fait de la γένεσις (génération, devenir), des liens dont il faut la délier, la délivrer, donc dans un contexte pythagoricien et platonicien, mais non héraclitéen, Jamblique nous dit qu'Héraclite appelait « remèdes » (ἕκτα) le spectacle, lors des phallophories (cf. B 15), des phallos en érection (τὴν μὲν τῶν φαλλῶν στάσιν, I, 11, p. 61 D. Pl.), et l'audition des chants phalliques, cela « avec raison » (εἰκότως), car : « Quand les puissances des passions humaines qui sont en nous sont contenues de toutes parts, elles deviennent plus fortes; mais si on les exerce selon une activité brève et dans certaines limites, elles jouissent modérément et se satisfont; après quoi, purifiées (ἀποκαθαίρονται), elles s'apaisent par persuasion et sans violence » (I, 11, trad. Des Places).

Jamblique savait qu'Héraclite avait qualifié de « remèdes » les rites phalliques. Il ne savait peut-être rien de plus. Il lui donne raison, mais par des raisons qui sont les siennes (inspirées d'Aristote), sans être néces-

sairement les raisons d'Héraclite. A quoi songe l'Ephésien? Cela, nous ne pouvons le tirer de Jamblique, mais nous pouvons le soupçonner d'après ce que nous savons déjà de sa pensée.

Les croyances religieuses sont illusoires. Elles n'ont aucune valeur pour la recherche de la vérité. De ce point de vue, les dogmes et les rites sont à rejeter. Par rapport au *logos*, il ne sert à rien d'errer dans la nuit. Ce n'est pas cela qui nous rendra capables du discours vrai. Mais ce qui n'a pas de valeur du point de vue religieux peut avoir une valeur d'un autre point de vue. C'est ainsi que les rites phalliques valent comme *remèdes*, donc d'un point de vue médical, purement anthropologique. Car les rites, si vides soient-ils du sens religieux qu'on leur accorde, ont une réalité humaine. Les *polloi* qui processionnent, et chantent le phallos, s'en trouvent mieux : c'est là un fait. A quelle sorte de « remède » faut-il songer? L'étymologie du mot ἄκος ne peut nous renseigner de façon décisive; peut-être peut-on songer à « une spécialisation, au sens d'"apaiser", de la racine qui figure dans ἀκέων, ἀκή, ἥκα, etc. » (Chantraine, s.v.). Le remède serait un *calmant*. D'autre part, nous savons (cf. ad B 15) que le spectacle — l'exhibition — et l'audition des φαλλικά paraîtraient aux *polloi* « éhontés », s'ils n'avaient pas lieu dans le cadre de la religion de Dionysos. Alors, il ne serait pas question de porter sur ces αἰσχροτά ses regards et sa pensée. Le prétexte du rite permet d'admettre dans la conscience ce qui, autrement, serait repoussé hors de la conscience, à savoir la jubilation que donne le phallos. Certes, cette jubilation se conçoit elle-même comme religieuse, mais, dans sa réalité, c'est une jubilation phallique. Une telle conscience joyeuse libère les nombreux de l'obsession phallique. Les obscénités libèrent de l'obsession. Les rites dionysiaques ont une vertu thérapeutique.

STOBÉE, *Anthologie*, III, 1, 176 (III, p. 129 Hense) :

ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον.

Pour les hommes, que se produise tout ce qu'ils souhaitent n'est pas mieux.

Sur le propylée du Létéon à Délos, on pouvait lire (cf. Ar., *Eth. Nic.*, I, 9, 1099 a 28; *Eth. Eud.*, I, 1, 1214 a 6) : πάντων δ' ἡδιστον, οὗ τις ἐρᾷ τυχεῖν, « de toutes les choses, la plus agréable est d'obtenir ce qu'on désire » (Théognis, 256 : « la plus douce », τερπνότατον). De cette inscription, qu'il a pu voir, Héraclite prend-il le contrepied (comme le pense Kahn, p. 182)? Il ne le semble pas : 1) dire que cela « n'est pas mieux », οὐκ ἄμεινον, n'est pas nier que cela soit ce qu'il y a de « plus agréable », οὐκ ἄμεινον, n'est pas nier que cela soit ce qu'il y a de « plus agréable » ou de « plus doux » (ἡδιστον, τερπνότατον) : les deux choses ne s'opposent pas (ἄμεινον est le comparatif d'ἀγαθόν, et bien des gens reconnaissent qu'obtenir ce qu'ils désirent est agréable sans être bon); 2) ce qui n'est pas mieux, c'est, pour les hommes, d'obtenir « tout ce qu'ils désirent » : le mot ὁκόσα est essentiel.

Or nous trouvons des textes relevant de la pensée mythico-religieuse, où il est dit qu'il n'est pas bon pour les hommes de réussir en tout, d'obtenir tout ce qu'ils souhaitent, car cette prospérité s'achève par une catastrophe à cause de la jalousie (φθόνος) des dieux. « Tes grands succès ne me plaisent pas, écrit Amasis à Polycrate de Samos, sachant que la divinité est jalouse (φθονερόν). J'aimerais mieux, pour moi-même et pour ceux à qui je m'intéresse, tantôt réussir dans certaines affaires, tantôt échouer, et passer la vie dans de telles vicissitudes, que de réussir en toutes choses (ἢ εὐτυχεῖν τὰ πάντα); car je n'ai encore jamais entendu parler de personne réussissant en tout, qui, en fin de compte, n'ait terminé sa vie misérablement » (Hérod., III, 40, trad. Legrand). « La divinité est toute jalousie », dit Solon à Crésus (*ibid.*, I, 32); et il développe le thème : on ne peut pas tout avoir (le trop grand bonheur est signe d'imminente catastrophe). « Il n'est pas possible, quand on est homme,

de réunir tous les avantages dont j'ai parlé, pas plus qu'aucun pays ne suffit à se fournir de tout... » (*ibid.*); pour aucun homme, disait déjà Théognis (v. 139), « ne se réalise tout ce qu'il veut » (παράγινεται ὅσα θέλησιν). L'accent est mis sur l'idée de *totalité* de la satisfaction — que la divinité ne saurait tolérer, qui n'est pas compatible avec la condition humaine; cela selon une sagesse à la fois religieuse et populaire.

L'idée se retrouve chez Héraclite, mais rationalisée. S'il n'est pas bon que tous les souhaits humains se réalisent, ce n'est pas que l'homme ait à craindre une quelconque « jalousie » divine : c'est là une explication mythique de ce dont il faut trouver l'explication philosophique. Héraclite parle souvent des « hommes » péjorativement. On peut penser que c'est ici le cas. La déraison règne dans les désirs humains. Les hommes souhaitent ceci ou cela, sans réfléchir à leurs autres désirs (et à la cohérence de leurs divers désirs), ni aux suites de leur désir. Midas, qui vit, selon son vœu, tout ce qu'il touchait se changer en or, n'avait pas pensé que l'on touche ce que l'on mange. On connaît le conte des trois souhaits. Les hommes désirent à l'aveuglette : une chose et aussi l'autre, sans les lier, ou sans voir les conséquences. Le désir ne contient pas en lui-même la clarté qui guiderait l'homme vers ce qui lui est bon. La déraison régnant dans les désirs, pas nécessairement dans chacun, mais dans leur tout, et dans le tout des désirs de tous les individus désirants, elle régnerait aussi dans ce qui résulterait de leur réalisation, dans le monde humain qui en découlerait, qui dès lors ne serait plus un « monde », car il ne saurait y avoir un « monde » (*cosmos* = ordre) du désordre et de l'incohérence. Que tous les vœux humains soient réalisés, et l'on a un renversement : en ayant tout ce qu'on voulait, on a aussi ce qu'on ne voulait pas; en obtenant ce que l'on souhaite, on a aussi le contraire.

C'est que dans la réalité, c'est-à-dire dans la nature, on ne saurait avoir un terme sans son contraire : le bonheur sans le malheur, la joie sans la peine, etc. Cela, « il faut le savoir » (cf. B 80) : sinon la loi de l'indissociabilité des contraires nous domine, et les renversements de condition, de fortune, de chance nous surprennent. La loi de l'unité des contraires doit être pensée. Alors, sachant le prix à payer pour toute chose, on peut, en connaissance de cause, gouverner en raison ses désirs. La peine et la joie sont indissociables — par exemple, la peine du créateur et sa joie : il faut donc les associer dans notre vouloir. Il est vrai que l'on ne peut pas, à proprement parler, désirer la peine, mais

seulement la joie. C'est pourquoi le désir, gouverné en raison, n'est plus désir. Il prend un autre nom : volonté. Le désir désire la joie. La volonté veut la joie et sa condition : la peine. Le négatif et le positif ne sont plus disjoints, mais affirmés ensemble. Tel est l'acte par lequel l'homme affirme la nature et le monde, sans en rien soustraire, ni choisir, dans les contraires, un seul côté.

48 (43)

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, IX, 2 (p. 437 Long) :

ὑδριν χρῆ σθεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

Il faut éteindre la démesure plus encore que l'incendie.

Il s'agit ici d'une pensée d'inspiration delphique, apollinienne, que le *logos* d'Héraclite retient comme fondée en raison en dehors de tout arrière-fond religieux, et du caractère divin qui appartenait aux maximes delphiques, du moins aux plus anciennes (cf. Plut., *Adv. Col.*, 20, 1118 c).

Une inscription du III^e siècle av. J.-C., trouvée à Milétopolis (Mysie), qui donne une longue liste de maximes inspirées des maximes delphiques, et qui leur sont apparentées ou équivalentes (v. Dittenberger, *Sylloge*, 3, n° 1268), nous livre en particulier la maxime suivante : ὑδριν μείσει, « hais la démesure » (et l'insolence, l'outrance, la violence), qui se rattache à l'une de celles que les Amphictyons, nous dit Plutarque (*De garrul.*, 17, 511 b), gravèrent au sanctuaire d'Apollon Pythien, à savoir : μηδὲν ἄγαν, « rien de trop » (les deux autres étant : γνῶθι σαυτόν, « connais-toi toi-même », et ἐγγύα, πάρα δ'ἄτη, « engage-toi, et voilà le malheur »). Ces maximes ont dû être inscrites à Delphes à une époque bien antérieure à Héraclite (cf. Ar., fr. 3 Rose), à tout le moins au début du VI^e siècle. La sagesse qu'elles renferment, et qui consiste pour l'essentiel dans le conseil de respecter la juste mesure, est présente chez Homère (« Je blâme également dans l'hôte qui reçoit l'excès d'empressement et l'excès de froideur : j'aime avant tout la règle », *Od.*, XV, 70-71) et Hésiode (« Observe la mesure », μέτρα φυλάσσεσθαι, *Tr.*, 694). On la retrouve chez Pindare, Eschyle et bien d'autres poètes, mais avant tout chez Théognis (μηδὲν ἄγαν, 219, 335, 401, 657). L'expression « éteindre la démesure », l'*hybris* (ὑδριν σθεννύναι), était, d'autre part, une expression consacrée. Sur la base d'un quadrigue de bronze qui se trouvait à main gauche en entrant dans les propylées de l'Acropole, Hérodote a lu l'inscription suivante : « Ayant dompté dans les travaux

de la guerre les Béotiens et les Chalcidiens¹, les fils des Athéniens ont éteint leur prétention (ἔσβεσαν ὕβριν) dans des chaînes de fer... » (V, 77). Ce sont les travaux durs et serviles qui « éteignent le mieux l'*hybris* » (μάλιστα ὕβριν σθενύουσιν), dit Platon (*Lois*, VIII, 835 d). S'il faut « éteindre l'*hybris* », c'est naturellement, selon la sagesse delphique, qu'elle rompt les limites que l'homme doit garder, dans lesquelles il doit se tenir sous peine d'offenser les dieux, d'exciter leur jalousie et leur colère. Chez Héraclite, l'idée est laïcisée et rationalisée.

Comment, dans ce fragment, entendre l'ὕβρις? On peut songer à la démesure au plan social et politique, à savoir l'excès, l'outrance, la violence. L'incendie était le moyen ordinaire par lequel une ville était détruite — par ses ennemis intérieurs ou extérieurs. Héraclite veut peut-être dire : plus grave que l'incendie de la ville est la discorde intestinale et la violence des factions, car l'incendie éteint ne se rallumera pas de lui-même, mais si la démesure, le principe de violence, n'est pas éteint, étouffé, d'autres incendies se rallumeront, de nouvelles destructions seront rendues inévitables. Cependant, il n'y a aucune raison de limiter ainsi la signification du texte. Dire « il faut éteindre la démesure » vaut nécessairement pour la démesure sous toutes ses formes. Si la notion d'« incendie » intervient, c'est simplement qu'elle est appelée par le verbe « éteindre ». Qu'éteint-on? la combustion — une flamme, un incendie. Il est vrai que celui qui est appelé à éteindre la démesure est l'homme, et que la démesure est chose humaine, tandis que l'incendie est chose naturelle — même si elle a été humainement provoquée. De sorte que, même si le mot « incendie » est simplement suggéré par le verbe « éteindre » (dans l'expression toute faite : « éteindre la démesure »), il en ressort cependant que la démesure humaine est opposée à un tout autre principe agissant, lui, dans la nature.

Quel est ce principe? Si l'*hybris* déplaît aux dieux, c'est qu'ils aiment l'ordre. Apollon spécialement, après Zeus, est le dieu de la mesure et de l'ordre. Si donc il recommande d'« éteindre l'*hybris* », qu'en conclure quant à la nature de la démesure, sinon qu'elle est un principe de désordre, ou plutôt, sans doute, le principe même du désordre. Et s'il importe plus d'éteindre la démesure que l'incendie, n'est-ce pas qu'un incendie, s'éteignant de lui-même par les seules lois naturelles, ne peut

1. Les Athéniens les avaient vaincus en 507/506.

entraîner qu'un dommage limité? La nature contrôle d'elle-même les petits désordres qui se produisent en elle. Elles se régularise elle-même. Seulement elle n'a pas pouvoir sur l'homme. L'homme échappe, a échappé à son pouvoir. La démesure humaine ne sera pas éteinte par le seul jeu des lois naturelles. C'est à l'homme lui-même de l'éteindre. C'est à l'homme de mettre un terme au délire humain. Il ressort sans conteste du fragment qu'il y a, pour Héraclite, un ordre, un ordre universel des étants (des prétendus « étants »), que cet ordre est à préserver, mais qu'il est mis en péril, en grand danger, par l'homme lui-même (particulièrement dans les choses humaines : la Cité, etc.), pour autant que celui-ci recèle, nourrit en lui, un principe de désordre sur lequel la nature n'a aucune prise, aucun pouvoir. Face à l'homme, en qui se cache une terrible menace, la nature apparaît comme un système, malgré l'opposition des contraires, profondément calme, qui se perpétue indéfiniment par autorégulation, alors que l'avenir de l'homme est incertain.

Si, dans ce texte, la démesure doit être entendue universellement, il est toutefois certain que la démesure de l'homme en société occupait une grande place dans le souci d'Héraclite. Était-elle, dans son esprit, le fait, comme on l'a supposé, des seuls adversaires de l'aristocratie, du peuple, des « nombreux » prétendants au pouvoir, méditant la subversion? Non, puisque, s'en prenant aux Ephésiens, il s'en prend, on l'a vu (*ad B* 121), à tous les Ephésiens. Il y a la démesure ochlocratique des niveleurs, mais il y a aussi la démesure ploutocratique ou fausement aristocratique. « Il existe de nombreuses variétés de démesure », dira Aristote (*Polit.*, V, 10, 1311 a 33). L'ὕβρις d'Achille (*Il.*, XXIV, 46-54) n'était-elle pas celle d'un héros, comme l'ὕβρις de Cambyse (Hérod., III, 80) celle d'un roi? et l'ὕβρις de Thersite piaillant « sans mesure » celle d'un homme du peuple? Un incendie, phénomène naturel, finit par s'éteindre. Mais l'ὕβρις de l'homme, non éteinte à temps, risque de croître indéfiniment, et d'entraîner, par désordre, la dissolution du lien social.

Comment éteindre l'ὕβρις sociale et politique? C'est là, pour Solon, le rôle de la loi. Dans une élégie que Démosthène nous a conservée (*Ambassade*, § 255), il représente les maux causés par la démesure dans les États. Par elle, Athènes, ennemie d'elle-même, risque la destruction. Il s'en prend aux « chefs du peuple », leur annonçant de grandes épreuves « à cause de leur excessive démesure » (ὕβριος ἐκ μεγάλης), de leurs « désirs insatiables » qui les portent à s'enrichir par des actions

injustes. Or, quand on parle de « démesure », qu'est-ce qui représente la mesure? La loi. Socialement et politiquement, la démesure consiste dans le mépris de la loi : « Le mépris de la loi (δυσνομία) couvre de maux la cité. Quand la loi règne, elle remet partout l'ordre et l'harmonie, et elle enchaîne les méchants. Elle aplanit ce qui est rude, réprime l'orgueil, éteint la démesure (ὕβριν ἀμαυροῖ)... tout, chez les hommes, devient, grâce à elle, harmonie et raison » (v. 31 s.). « Il faut éteindre la démesure. » Comment cela? Par le respect des lois, la soumission aux lois, dit Solon. Or, on peut présumer que c'est là, également, la pensée d'Héraclite. Dans Diogène Laërce, IX, 2, immédiatement après le fragment que nous commentons, vient le suivant : « Il faut que le peuple combatte pour sa loi (νόμος), pour celle qui existe, comme pour un rempart » (B 44). Et d'après le fragment B 114, ce qui fait la force d'une cité est le *nomos*. Héraclite souhaite une cité exempte de démesure, et notamment de violence : cela veut dire une cité où règne la loi. La loi doit régir les choses humaines comme elle régir déjà la nature, où aucun incendie ne peut se développer sans bientôt trouver sa limite. L'ordre règne dans la nature; et ce qui est souhaitable est un ordre humain à l'image de l'ordre naturel. La justice dans la cité doit prendre exemple sur la justice cosmologique qui fonde la stabilité, l'équilibre du monde, cela grâce à la *mesure* (cf. B 30; B 90) régissant les échanges, commandant la répartition des rôles entre les éléments, la distribution des énergies.

Si la démesure trouve sa limite dans la loi, on peut en inférer que, pour Héraclite, et contrairement à une crainte passablement enracinée chez les Grecs, la démesure et la violence humaines ne peuvent ébranler le stable système de la nature. Le mythe de la punition de Prométhée, qui fit descendre le feu du ciel sur la terre en faveur des hommes, exprime la crainte qu'une telle appropriation du feu ne crée le risque d'une rupture, un jour, de l'équilibre cosmique. Les grands travaux qui modifient la disposition naturelle des choses, comme ceux de Xerxès faisant creuser un canal à travers l'isthme du mont Athos ou joindre par des ponts les deux rives de l'Hellespont, de façon à « faire naviguer son armée à travers la terre et la faire marcher à travers la mer » (Isocr., *Panegyrique*, 89), sont le signe d'une inquiétante ὕβρις et provoquent l'appréhension des Grecs devant une atteinte à l'ordre des choses pouvant entraîner des suites imprévisibles. Πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. « Il est bien des choses redoutables en ce monde, il n'en est pas de plus redoutable que l'homme » :

ces vers du chœur de l'*Antigone* de Sophocle (332-333) trahissent une angoisse de l'homme devant lui-même, devant son propre pouvoir de transgression, l'audace avec laquelle il viole les limites que la nature avait tracées entre les domaines, et la menace qu'il représente pour la liberté et la vie de tous les autres vivants, les subjuguant sans vergogne et les assujettissant à son pouvoir. Or Héraclite voit au-delà de cette angoisse, par la conscience qu'il prend de la nature comme système ordonné, s'autoréglant, s'autoréglant. La démesure humaine peut être dangereuse pour l'environnement et les autres vivants, mais elle ne peut mettre en péril l'ordre cosmique, la stabilité du système du monde. Elle ne peut déséquilibrer la nature, car, dans les processus et échanges naturels, la loi et la mesure ont le dernier mot. Quelle que soit la démesure humaine, la nature ne peut en être sérieusement ébranlée. Le dernier mot lui appartient. Cela, le chœur d'*Antigone* le reconnaît lui-même. Il est, en effet, quelque chose contre quoi l'homme ne peut rien, *la mort* : « Contre la mort seule, il n'aura jamais de charme permettant de lui échapper » (v. 361 s.). L'homme meurt. C'est là un événement qui ne relève absolument pas de son pouvoir, mais du destin : quoi que fasse l'homme, un tel événement ne peut manquer de se produire. Or par un tel événement, qui rappelle l'homme au sort de tous les vivants, au sort commun de tout ce qui fait partie de la nature, c'est la nature qui, sur l'homme, affirme son droit. L'aventure humaine ne se déroule pas hors de la nature. Elle est, au sein de la nature, un événement local.

49 (94)

PLUTARQUE, *De l'exil*, 11, 604 a (p. 160 Hani) :

Ἡλῖος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἑρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι
ἔξευρήσουσιν.

Le soleil ne dépassera pas ses mesures ; sinon les Erinyes, auxiliaires de la Justice, sauront bien le découvrir.

Vuia traduit (p. 68) : « le soleil ne franchira pas ses *limites* » ; de même J. Hani, qui s'autorise de ce que Plutarque, dans *Isis et Osiris*, 48, 370 d, explique μέτρα par τοὺς προσήκοντας ὅρους, « *limites* convenables ». Le soleil, dit Frenkian (p. 42), a « une *trajectoire* bien définie qu'il ne doit pas dépasser » ; il ne doit pas s'écarter « de sa *route* », traduisait A. Croiset (II, p. 540). Le texte d'Héraclite dénote la conscience, en son temps acquise, de la régularité des mouvements du soleil. L'astre est assujéti à suivre une orbite définie. Il n'a pas le choix. Mais faut-il songer seulement aux positions du soleil dans l'espace ? Th.-H. Martin le disait déjà : il y a pour le soleil « des *mesures* de lumière et de chaleur » à ne pas dépasser¹. Du reste, il n'y a pas à *choisir* entre une interprétation restrictive où il s'agirait seulement de la course du soleil dans l'espace, et une interprétation prenant le mot « mesure » en un sens large, englobant des considérations de temps, ainsi que de lumière et de chaleur : le premier terme de l'alternative est inexistant, car un écart du soleil par rapport à sa route habituelle, et aux limites entre lesquelles s'inscrivent les variations de celle-ci, entraîne nécessairement un excès ou un défaut de lumière et de chaleur. L'interprétation purement spatiale, outre qu'elle méconnaît le rapport entre l'écart spatial et les autres, paraît impliquer souvent un faux sens sur μέτρα. Le mot ne signifie pas qu'il y aurait un tracé absolument défini de la

1. Mémoire sur les hypothèses astronomiques des plus anciens philosophes de la Grèce étrangers à la notion de la sphéricité de la Terre, *Mémoires de l'Institut de France*, t. XXIX, 1879, p. 123.

trajectoire solaire dont l'astre ne pourrait en aucun cas s'écarter, mais qu'il ne peut s'en écarter que dans certaines limites entre lesquelles il a une latitude de variation, et au-delà desquelles il dépasserait « ses mesures ». L'écart qui entraînerait l'intervention des Erinyes est un écart par rapport aux écarts autorisés.

« L'Erinys au cœur impitoyable, qui marche dans la brume, du fond de l'Erèbe »² entend la voix de ceux qui crient vengeance pour le sang versé. Le meurtrier a beau se cacher : l'Erinys « au regard perçant » (Pindare, *Olym.*, II, 45) finit par le découvrir. On ne saurait retenir l'idée que le soleil, comme le meurtrier, se cacherait dans la nuit, le mot « Erinys », comme le voulait Max Müller³, signifiant l'Aurore (qui révélerait les nocturnes transgressions) : le soleil n'est pas concevable sans la lumière — dont il ne peut se cacher. Les Erinyes sont plutôt ici les Vigilantes « à l'implacable mémoire » (Esch., *Pro.*, 516), qui, parce qu'elles se souviennent, sauraient découvrir que le soleil ne suit *plus* sa route habituelle, si cela arrivait. Gardiennes du droit, elles veillent au respect des lois qui maintiennent le monde. Dans l'*Iliade* (XIX, 418), le cheval d'Achille s'étant mis à parler, elles arrêtent bientôt sa voix, rétablissant l'ordre naturel des choses. Selon Héraclite, d'après ce fragment-ci, elles interviendraient si les êtres naturels ne respectaient plus les lois naturelles. Autant dire qu'elles n'auront jamais à intervenir. Les chevaux ne parlent pas. Le soleil ne déviara jamais outre mesure de sa route. Il nous éclairera et nous réchauffera plus ou moins, mais sans tomber dans l'excès. La démesure est impossible dans la nature, système ordonné qui se corrige lui-même — les Erinyes symbolisant ce trait du système. La nature est un ordre non pas ordonné du dehors par un ordonnateur — ou organisateur —, mais s'organisant lui-même, un ordre s'autoconstituant, s'autoréglant, se restaurant lui-même, bref autosuffisant, car ne reposant sur rien d'autre.

Héraclite repousse la crainte, qui se reflétera, par exemple, dans le mythe de Phaéthon (Eur., *Hippol.*, 740), que quelque excès solaire ne vienne dessécher la terre, et mettre un terme aux choses humaines par le feu. La crainte qu'Hélios (au temps d'Héraclite non encore confondu avec Phoebos Apollon) ne transgresse le domaine qui lui

2. *Iliade*, IX, 571-572.

3. *Essais de mythol. comparée*, trad. G. Perrot, p. 196-198. Cf. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, 2^e éd., p. 420.

est réservé est visible dans l'épopée, où Hélios, faute d'une rançon pour le meurtre de ses vaches, menace, plongeant dans l'Hadès, de briller pour les morts (*Od.*, XII, 382-383); auquel cas il ne brillerait plus pour les vivants, puisque Zeus dit au Soleil : « Soleil, *reste à briller...* » (v. 385). Avec Héraclite, le soleil n'est plus un être mythologique; c'est un être naturel. Il ne se gouverne plus lui-même. Il est gouverné par la nature, et se trouve par là même assujéti à la mesure et à l'ordre, un ordre invariable personnifié ici par *Dikè*. Dans Hésiode, *Dikè* est l'une des Heures, filles de Zeus et de Thémis (Équité); elle a pour sœurs Discipline (*Εὐνομία*) et Paix (*Θήογ.*, 901-902). Les Heures ouvrent et ferment les portes du Ciel, font la pluie, le beau temps; elles président à la succession régulière des saisons, et par là à la fertilité de la terre et à la croissance des êtres (cf. B 100). Et en toutes choses, *Dikè* « triomphe de la démesure (*ὑδρις*), quand son heure est venue » (Hés., *Tr.*, 217-218). La notion d'une justice cosmologique se trouve déjà chez Anaximandre, dans l'unique fragment de lui qui nous soit parvenu (12 B 1 DK) : « Ce d'où les étants tirent leur être, c'est là que, par la destruction, ils retournent selon une loi inéluctable. Car ils se rendent justice (*δίκεν*) et réparation de leur mutuelle injustice, selon l'ordre du temps (*κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*). » Si les êtres viennent à être puis retournent d'où ils sont venus, cela se fait sans qu'intervienne une opération autre que l'action mutuelle, immanente, des uns sur les autres. Chaque être est justicier, et, à son tour, victime. L'action mutuelle⁴ des êtres qui deviennent, naissent et périssent, cela même constitue le devenir. Et le devenir suppose un ordre fondamental qui fait que chaque chose-événement, dans le temps, arrive à son heure. Cette idée du devenir universel, et de l'ordre dans le devenir, fait aussi le fond de la pensée d'Héraclite. La crainte des outrances d'Hélios, qu'exprime le mythe, est une crainte aberrante, que seule l'ignorance de la nature⁵ rend possible, et qui doit disparaître avec la philosophie.

4. « Les aventures du monde / Vont d'un ordre mutuel... », Malherbe, *Ode au roi Henri le Grand sur la réduction de Marseille*, 1596.

5. Non pas du détail des lois naturelles — car il ne s'agit pas de cela chez Héraclite —, mais de ce qu'est la nature, de la nature de la nature.

50 (120)

STRABON, *Géographie*, I, 1, 6 (p. 68 Aujac) :

ἡοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἢ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός.

Les bornes de l'Aurore et du Soir : l'Ourse, et, en face de l'Ourse, le gardien du lumineux Zeus.

« Je ne sais comment donner une explication précise de ce passage » (Zeller, p. 136, n. 1); « je confesse que l'expression οὖρος αἰθρίου Διός n'est pas suffisamment claire pour moi » (Marcovich, p. 340)...

La Grande Ourse (*Ἄρκτος*) est, pour nous, avec la Petite Ourse (dont la Polaire, proche du pôle céleste), Céphée, le Dragon, Cassiopée, etc., une des constellations qui ne s'abaissent jamais sous l'horizon (n'ont ni lever ni coucher). Ces constellations n'étaient pas encore nommées au temps d'Homère, sauf l'*Ἄρκτος*, l'Ourse, qu'Homère confond avec l'ensemble des étoiles comprises dans le cercle de perpétuelle apparition (*ἀεὶ φανερός*, Str., *loc. cit.*), car, dit-il, « seule elle est dispensée des bains dans l'Océan » (*Il.*, XVIII, 489; *Od.*, V, 275); de là le nom d'*arctique* (*ἀρκτικός*) que les Anciens donnaient à ce cercle.

Suivant Strabon, Héraclite entend par *Ἄρκτος*, comme Homère, l'ensemble des étoiles qui n'ont pas de coucher. De sorte qu'*Ἄρκτος* est une borne (*τέρμα*), car, avec lui, la distinction de l'Aurore et du Soir, c'est-à-dire du lever et du coucher, que ce soit du soleil ou des étoiles, n'a plus lieu. L'autre « borne » est l'*οὖρος αἰθρίου Διός*, c'est-à-dire, comme l'a expliqué Teichmüller (*Neue Studien...*, I, p. 16), suivi par Th.-H. Martin (*op. cit.*, p. 125-127), l'étoile *Arcturus*, dont le nom, *Ἀρκτοῦρος*, signifie « gardien de l'Ourse », οὖρος τῆς Ἄρκτου¹.

1. On lit dans les *Phénomènes* d'Aratos (v. 91-95) : « Derrière Héliké [la constellation de la Grande Ourse, qui se déroule autour du pôle] tourne, comme s'il la poussait devant lui, le Gardien de l'Ourse (*Ἀρκτοφύλαξ*) que les hommes surnomment le Bouvier parce qu'il a l'air de toucher de son aiguillon l'Ourse-Chariot;

Marcovich rejette l'interprétation de Teichmüller² parce que, dit-il (p. 338), Arcturus ne se trouve pas à l'intérieur du cercle arctique. Cela est exact, et l'était déjà au temps d'Héraclite. Arcturus est à l'extérieur du cercle de perpétuelle apparition, à peu de distance³. Mais c'est précisément pour cela que, brillant d'une belle couleur jaune d'or, il paraît monter la garde à la frontière, non pas empêchant les étoiles de l'Ourse de sortir du cercle de lumière perpétuelle, mais plutôt les protégeant (car ὁ οὐρος est le protecteur, le défenseur) contre l'invasion des étoiles extérieures, et, pour cette raison, se levant et se couchant comme celles-ci, car pouvant, en quelque sorte, aller se reposer lorsqu'elles se couchent.

C'est le gardien donné à l'Ourse par Zeus, en tant que dieu du ciel lumineux. D'après Homère (*Il.*, XV, 187 s.), lors du partage du monde entre les trois frères issus de Kronos, Zeus, Hadès et Poseidon, Zeus a eu « le vaste ciel, dans l'éther (ἐν αἰθέρι) et les nuées » (v. 192). Certes, il n'est pas seulement le dieu de la lumière, mais aussi des phénomènes météorologiques (nuages, orages, foudre, etc.) et du temps qu'il fait; mais ici il est considéré en tant que Zeus αἰθριος, Dieu du ciel lumineux, puisque le cercle arctique est celui de la lumière perpétuelle.

De même que le « Zeus éthéré » correspond à la *Dikè* de B 94, de même Arcturus, le gardien qui veille afin que les astres ne franchissent pas les limites, joue ici, vis-à-vis des étoiles, le rôle des Erinyes vis-à-vis du soleil (cf. Kahn, p. 163). Héraclite, toutefois, se trompe en croyant, apparemment, que les étoiles extérieures, ou intérieures, au cercle arctique, le resteront toujours. Capella (const. du Cocher), qui était hors du cercle au temps d'Héraclite, est au-dedans aujourd'hui. Car l'axe de la Terre changeant lentement de direction, le pôle céleste se

il brille tout entier de l'éclat le plus vif; et, sous sa ceinture roule, visible entre toutes, l'étoile Arcturus » (trad. J. Martin, Firenze, La Nuova Italia, 1956). Arcturus est, en effet, l'étoile α du Bouvier, et la seule étoile de première grandeur de cette constellation.

2. Il revient à la traduction de Schleiermacher, d'après laquelle οὐρος αἰθριου Διός signifierait *la limite* (ὁ ὅρος) *du brillant Zeus*, que Schuster et Teichmüller, suivis par Th.-H. Martin (p. 125, n. 6), avaient réfutée, et dont il reconnaît qu'elle ne donne pas un sens clair.

3. La carte du ciel au temps d'Hipparque, donnée par G. Aujac dans son édition de Géminos, *Introduction aux phénomènes* (Les Belles-Lettres, 1975), n'est pas à modifier sensiblement pour le temps d'Héraclite.

déplace parmi les étoiles. L'étoile dite aujourd'hui « polaire » (étoile α de la Petite Ourse), qui se trouve à moins de 1° du pôle céleste et s'en rapproche, au temps d'Héraclite en était trop éloignée pour jouer ce rôle. Héraclite a cependant raison quant au fond : il n'y a pas de « démesure » dans la nature, car celle-ci se contrôle elle-même et ne saurait s'écarter de ses propres lois.

Reste à expliquer l'expression ἀντίον τῆς ἄρκτου, « en face de l'Ourse ». Que veut dire « en face »? Lorsque Eumée prend un siège « en face » d'Ulysse (*Od.*, XIV, 79), cela veut dire qu'Ulysse ne lui tourne pas le dos. Si l'on parle de ce qu'il y a « en face » du théâtre, on distingue dans ce théâtre le « devant » et le « derrière ». A l'Ourse, on donne encore le nom de Chariot (Ἄμαξα, *Il.*, XVIII, 487), où les quatre étoiles du quadrilatère forment le corps du véhicule, et les trois autres en ligne, le timon et l'attelage. Cela dit, le Chariot semble avancer vers Arcturus, qui se trouve bien « en face » de lui (cf. Bailly, s.v. Ἀρκτοῦρος, « étoile dans la constellation du Bouvier, en face de la Grande Ourse »).

51 (100)

PLUTARQUE, *Questions platoniciennes*, qu. VIII, 4, 1007 e (p. 90 Chériss) :

... ὥρας αἱ πάντα φέρουσι.

... les saisons qui apportent tout.

« Le temps, donc, dit Plutarque, ayant une connexion et une affinité nécessaires avec le ciel, n'est pas simplement un mouvement, mais, comme il a été dit [en 1007 b], un mouvement selon un ordre comportant mesure, limites et périodes, desquelles le soleil est le préposé et le surveillant (ἐπιστάτης καὶ σκοπός) pour délimiter, arbitrer, révéler, déployer les changements et les saisons qui apportent tout (ὀρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύειν καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας αἱ πάντα φέρουσι), selon Héraclite : il devient, avec le dieu souverain et premier, le coartisan (συνεργός), non de choses viles et petites, mais des plus grandes et des plus importantes » (1007 d-e).

Les ὥραι sont-elles seulement les saisons de l'année ? Il ne le semble pas : en ce cas, en effet, Héraclite ne pourrait dire qu'elles apportent « toutes choses ». « Telles sont la jeunesse, écrit Marc Aurèle, la vieillesse, la croissance, la maturité, la poussée des dents, de la barbe et des cheveux blancs, la fécondation, la grossesse, l'action d'enfanter et les autres opérations naturelles qu'apportent les saisons de ta vie (ὅσα αἱ τοῦ σοῦ βίου ὥραι φέρουσιν), telle est aussi la dissolution de ton être » (*Pensées*, IX, 3). Les événements de la vie humaine ici énumérés, ce ne sont pas les saisons de l'année qui les amènent. Qu'Héraclite ait parlé, ou non, des saisons « de la vie », il est certain que les saisons, en ce sens-là, sont comprises dans ce qu'il entend par « saisons », ὥραι, qui ne sont pas les saisons de l'année seulement — car celles-ci n'apportent pas « tout » —, mais les « saisons », en un sens universel. « Tout est fruit pour moi de ce qu'apportent tes saisons, ô nature (ὃ φέρουσιν αἱ σαι ὥραι, ὃ φύσις) » (Marc Aur., IV, 23). Héraclite a-t-il parlé des saisons

« de la nature » ? On ne l'affirmera pas. Mais si la nature est pour lui la réalité dans son ensemble, les *hōrai* auxquelles il songe sont bien celles de la nature. « Homme, Dieu, monde », toutes choses, dit Marc Aurèle (IX, 10), « portent leur fruit dans la saison qui leur est propre (ἐν ταῖς οἰκείαις ὥραις) ». Qu'Héraclite ait parlé ainsi en propres termes est douteux, mais on y reconnaît sa pensée à l'universalité de l'affirmation.

Le mot ὥρα (ion. ὥρη) paraît envelopper deux idées (cf. Chantraine, s.v.) : a) l'idée de retour cyclique d'une période définie de temps, donc l'idée de période, de cycle : il y a, dans la nature, des cycles, des rythmes, en particulier des cycles de fécondité; b) l'idée d'opportunité : la « saison » est le moment propice (καιρός) pour la production ou l'effectuation de quoi que ce soit. Les saisons n'étant ainsi que des modes du temps, si elles apportent « toutes choses », πάντα, c'est donc que toutes choses sont sous la dépendance et le pouvoir du temps. Le temps est la condition de la réalité dans son ensemble, laquelle se ramène donc à la nature. Il n'y a rien d'autre que ce qui « arrive », « se produit », ou « a lieu » — rien d'autre que des événements. Or tout ce qui a lieu, a lieu quand c'est le moment. Cette loi d'opportunité, la nature la respecte : le moment des premiers bourgeons n'est pas l'automne. L'homme ne la respecte pas toujours : la respecter est pour lui un impératif. S'il ne fait pas ce qu'il faut au moment convenable, il ne doit pas espérer la réussite. Quant à vouloir modifier les habitudes de la nature, entrer en conflit avec elle, c'est là une marque extrême de démesure — la nature étant le fondement et l'étoffe même de son être.

Or quel est le moment opportun ? C'est celui qui se trouve en rapport avec d'autres à l'intérieur d'un cycle (ainsi se joignent les deux significations du mot *hōra*). Une chose après l'autre : labourer puis ensemer; quand on a labouré, c'est alors qu'il est opportun d'ensemencer. Et cela, pour, en définitive, revenir au même point : car, après avoir « fini », il faut recommencer. Le cycle où le commencement et la fin coïncident (cf. B 103), telle est l'année (ἐνιαυτός), qui « embrasse en elle-même le début et la fin de tout ce que produisent les saisons (πάντων ὧν φέρουσιν ὥραι)¹ et que la terre fait croître » (Plut., *De def. orac.*, 12, 416 a, trad. Flacelière). La nature ne change pas ses habitudes. Elle se répète, car elle aime les rôles qu'elle a déjà joués et les joue

1. On ne confondra pas « tout ce qu'apportent les saisons » de l'année, et tout ce qu'apportent les saisons de la nature universelle (fr. B 100).

toujours à nouveau, quoique avec des acteurs différents : ce ne sont pas les mêmes feuilles que l'an passé qui jonchent les sous-bois en ce mois de novembre, et l'on ne descend pas deux fois dans le même fleuve. Il n'y a pas, en ce sens, de retour éternel du même : les cycles ramènent les mêmes événements *specie* (εἶδει), non *numero*.

Une forme de la démesure humaine consiste à refuser la *loi des saisons*. L'homme accepte mal de vieillir (v. Mimnerme, pour qui, passé la jeunesse, « la mort immédiate est préférable à la vie »), il n'accepte pas de mourir (se donnant une « âme », un principe de survie indéfinie); il en viendra à travailler la nuit, à faire la guerre l'hiver, etc. Au lieu d'accepter le retour, il veut aller toujours plus avant, dans l'espoir d'une accumulation indéfinie, substituant au temps naturel, « cyclique » (τῷ εἶδει), un temps rectilinéaire, temps de l'accumulation, du « progrès ». Mais on ne peut cumuler les avantages des saisons : ou l'on a le printemps ou l'on a l'automne. Ce qu'une saison apporte (saison de l'année, de la vie ou du monde), une autre l'emporte. Après le gain, il faut accepter la perte, condition d'un nouveau gain. Ainsi le veut la loi de l'indissociabilité des contraires, qui exclut que l'un d'eux l'emporte constamment sur l'autre.

52 (A 19 a)

PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, 11, 415 e (p. 113 Flacelière) :

... ἔτη τριάκοντα... τὴν γενεάν..., ἐν ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας.

... la génération égale à trente ans, temps dans lequel celui qui a engendré voit celui qui a été engendré par lui engendrer à son tour.

Οἱ μὲν « ἡβώντων » ἀναγιγνώσκοντες ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεάν καθ' Ἡράκλειτον... « Ceux qui lisent « vigoureux » font, avec Héraclite, la génération égale à trente ans... » Il s'agit de ceux qui lisent ἡβώντων, « vigoureux », et non γηρώντων, « vieillissants », dans le fragment d'Hésiode sur l'âge des nymphes (fr. 183 Rzach) que Plutarque vient de citer :

La corneille crieur atteint neuf âges d'hommes (γενεὰς ἀνδρῶν)
Vigoureux (ἡβώντων), et le cerf vit quatre fois plus qu'elle;
Le corbeau, trois fois plus que le cerf; le phénix
Autant que neuf corbeaux; et nous, nymphes bouclées
Nées de Zeus porte-égide, autant que dix phénix¹.

L'un des personnages du dialogue, Cléombrote, dit qu'une γενεὰ ἀνδρός doit désigner une année; sinon on obtiendrait pour la durée de vie des nymphes un nombre vraiment énorme. Mais Démétrios rappelle que, par γενεά, il faut entendre, selon Héraclite, une durée de trente ans², temps moyen au bout duquel un père voit son fils devenir père, litt. : « temps dans lequel celui qui a engendré voit celui qui a été engendré par lui engendrant » — *engendrant* effectivement, et non « en état d'engendrer », comme traduit Flacelière. Le témoignage de Plutarque est confirmé par Censorinus (*Du jour natal*, 17, 2) : ce laps

1. Trad. Flacelière.

2. Ce qui donne, pour la durée de vie d'une nymphe : $30 \times 9 \times 4 \times 3 \times 9 \times 10$
= 291 600 ans.

de temps de trente ans, dit-il, « est appelé *genea*, “génération”, comme le veut Héraclite, parce que le cycle de la vie (*orbis aetatis*) est, à son avis, compris dans ce laps de temps; or il parle de “cycle de la vie” lorsque la “nature”, à partir de l’ensemencement d’un homme, revient à l’ensemencement (*ab sementi humana ad sementim*) » — à l’ensemencement effectif, et non à la « possibilité de redonner cette même semence », comme traduit G. Rocca-Serra (traduction du *De die natali*, Vrin, 1980, p. 23). C’est vers quatorze-quinze ans (cf. a A 19 b) que les fils d’hommes, issus de semence, peuvent redonner de la semence, ont la capacité d’engendrer; mais ce n’est qu’à trente ans, en moyenne, que les fils deviennent pères, c’est-à-dire que l’un des pôles de la relation passe en son contraire.

« Conduis une femme à ton foyer lorsque c’est la saison (*ώρατος*) », dit Hésiode : « Pour cela, ne devance ni ne dépasse de beaucoup la trentaine » (*Tr.*, 695-696). Tel est aussi l’avis de Solon (fr. 19 Diehl); plus tard, de Platon (*Lois*, IV, 721 b; VI, 772 d-e; 785 b). Qu’en était-il dans la réalité? « Le conseil d’Hésiode semble avoir été souvent suivi », observe Flacelière³. Or l’homme se marie pour « procréer des enfants qu’il laissera après lui » (Solon, *ibid.*; cf. Pl., *Lois*, VI, 772 d) — enfants qui auront soin de sa vieillesse, et, après lui, continueront la famille (et d’abord le culte familial⁴). Dès lors, c’est aussi vers trente ans environ que le nouveau marié se trouvait devenir père. Ainsi la conception d’Héraclite concorde avec la réalité sociale du monde grec.

L’homme, comme le soleil et les étoiles, est assujéti à parcourir un cycle : issu de la semence, il enseme à son tour, et le cycle recommence. Mais si les cycles de vie reviennent, les individus vivants, eux, ne reviennent pas. Il n’y a pas de retour éternel du même *κατ’ ἀριθμόν*⁵, chez Héraclite, mais contraste, au contraire, entre la permanence des cycles de vie, des lois naturelles, et la fuite sans retour des individus. C’est dans cette conception contrastée du temps qu’il faut chercher la clef de sa pensée tragique; car le tragique est dans le contraste entre ce qui demeure et ce qui passe.

3. *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Hachette, 1959, p. 80.

4. Cf. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, II, chap. 3.

5. Cf. *Temps et destin*, Ed. de Mégare, 1980, p. 29.

LA GRANDE ANNÉE

La durée d’une génération humaine intervient dans la détermination de ce qu’on appelle la « grande année » (*μέγας ἐνιαυτός*), que divers compilateurs attribuent notamment à Héraclite, tout en ne s’accordant pas sur l’évaluation qu’il en aurait donnée : 10 800 ans, selon Censorinus (18, 11), 18 000 ans, selon d’autres. $10\,800 = 360 \times 30$: la grande année vaut 360 « jours », chaque jour ayant la durée d’une *genea andros* — trente ans. Le chiffre de 18 000 ans, donné par Aétius (et donc par le Ps.-Plutarque et Stobée), II, 32, 3 (*Dox.*, 364 = A 13), résulte d’une corruption de *ὀκτακοσίων* (10 800) en *ὀκτακισχιλίων* (18 000), comme Diels (suivi par Walzer) l’admet, après Tannery⁶.

Quelle est la signification de la grande année?

Censorinus la définit (*loc. cit.*) comme « constituée par les révolutions du soleil, de la lune et des cinq planètes, quand ces astres se retrouvent ensemble sous la même constellation où ils s’étaient trouvés en même temps un jour » (trad. Rocca-Serra). C’est Platon, note Duhem, qui avait signalé (*Timée*, 39 d) « cette durée au bout de laquelle les astres reprennent tous la position qu’ils avaient au début », en quoi, ajoute-t-il (*Système du monde*, I, p. 67), « il ne disait rien qui fût nouveau, et la *Grande Année* que l’on a appelée *platonicienne* était certainement connue bien avant lui ». Rien n’indique pourtant que la grande année soit liée, chez Héraclite, aux révolutions des planètes et à leur conjonction simultanée. La signification *astronomique* doit être écartée.

La signification *cosmique* est suggérée par Censorinus (*loc. cit.*) : « L’hiver suprême de cette grande année est le *cataclysmos* [le « déluge »], que nos latins appellent *diluvium*, son été est l’*ecpyrosis*, c’est-à-dire l’incendie du monde, car le monde paraît se changer tantôt en feu, tantôt en eau, alternativement. » Selon Tannery, la grande année est l’année cosmique, au bout de laquelle « le monde devait être détruit par le feu pour renaître ensuite »⁷. Mais Héraclite a-t-il admis l’*ἐκπύρωσις*? Il ne le semble pas : a) si le monde était détruit par le feu, le soleil eût dépassé ses mesures, ce qui ne se peut (B 94); b) le monde est éternel : il dure indéfiniment (B 30); c) « on ne peut pas entrer

6. *Mémoires scientifiques*, t. II, 1912, p. 364.

7. *Ibid.* Sir Th. Heath (*Aristarchus of Samos*, Oxford, 1913, p. 61) suit Tannery.

deux fois dans le même fleuve » (B 91), cela contrairement à ce qu'impliquerait le Retour du même.

Kirk (p. 302) songe à une signification *anthropologique* : la grande année concernerait la durée de la survie de l'âme après la mort; mais il n'y a aucune évidence, tout au contraire (cf. *ad B 36*), qu'Héraclite ait admis une telle survie.

La signification de la grande année, chez Héraclite, est, croyons-nous, purement *météorologique* (cf. Marcovich, p. 348). Le *cataclysmos* et l'*ecpyrôsis*, auxquels est généralement associée la grande année, peuvent être entendus simplement comme un « grand hiver » et un « grand été », le premier marqué par un froid et une humidité exceptionnels, le second par une chaleur et une sécheresse extrêmes, sans pourtant que les « mesures » fatales soient outrepassées. « De même, écrit Aristote, qu'il y a chaque année une saison hivernale, de même dans le cours d'une longue période de temps survient un grand hiver avec des pluies torrentielles. Ce cataclysme ne se produit pas toujours aux mêmes endroits » (*Météor.*, I, 14, 352 a 29 s., trad. P. Louis) : Aristote « ne croit donc pas à des cataclysmes qui affecteraient l'ensemble de la Terre », note P. Louis (I, p. 41, n. 7); Platon non plus, semble-t-il (cf. *Tim.*, 22 bc, 23 ab; *Lois*, 677 a; *Critias*, 109 d). L'idée que le monde est périodiquement détruit, alternativement par l'eau et le feu, paraît être venue de Chaldée⁸; de là, selon Duhem (*op. cit.*, p. 70), elle « s'introduisit de très bonne heure en la Philosophie hellénique ». Disons plutôt qu'elle fut *repoussée* par les Grecs⁹. Héraclite a pu la connaître. Mais il ne l'admet pas : il n'admet ni déluge ni conflagration *universels*; et l'on peut interpréter son insistance typiquement hellénique sur les μέτρα comme signifiant ce refus : alors le soleil et les astres dépasseraient les *mesures*, la loi des échanges (cf. *ad B 30*; 31; 90) ne serait plus respectée, la démesure existerait dans la nature. La « grande année » d'Héraclite

8. On le sait par un fragment de Béroze (prêtre du temple de Bél-Marduk à Babylone, et contemporain d'Antiochus I^{er} Sôter qui fut roi de l'Asie Séleucide de 280 à 261), fragment conservé par Sénèque, *Questions naturelles*, III, 28-29. Cf. Duhem, *Système du monde*, I, p. 70; G. Contenau, *Le déluge babylonien*, Payot, 1941, p. 60.

9. Les Stoïciens exceptés, plus perméables aux influences orientales (cf. *Temps et destin*, p. 32, n. 1), mais qui, pour s'en défendre, et pour donner à leur ἐκπύρωσις le label hellénique, l'attribuèrent à Héraclite, voire à Hésiode (Plut., *ibid.*, 11-12, 415 f).

correspond seulement à l'extension au cosmos de la *loi des saisons* : le feu et l'eau dominant alternativement non seulement dans le cours d'une année solaire, mais dans le cours d'une longue période de 10 800 ans. Il y a, dans la vie du monde, un « grand hiver » et un « grand été », des périodes froides et des périodes chaudes, alternativement, mais ni déluge universel, ni incendie du monde.

PHILON D'ALEXANDRIE, *Questions sur la Genèse*, II, 5 (p. 84 F. Petit) :

δυνατὸν ἐν τριακονταετία τὸν ἄνθρωπον πάππον γενέσθαι.

(τριακοντα)ετία - πάππον : *litterae deletae* in K (Vatican. gr. 1553)

Il est possible qu'en trente ans l'homme devienne grand-père.

« En outre, trente est un nombre très naturel, dit Philon. Car ce que trois est à l'unité, trente l'est à la décade, de sorte que la période de la lune¹ est pleinement constituée par une collection de décades². En second lieu, il se compose des quatre carrés qui se suivent à partir de l'unité : 1, 4, 9, 16, dont l'addition fait trente. C'est pourquoi ce n'est pas hors de propos et sans raison qu'Héraclite appelle ce laps de temps « génération » (γενεά), disant³ : *Il est possible qu'en trente ans*

1. La révolution de la lune autour de la terre donne le *mois*, qui a été le premier cycle liturgique.

2. Les Grecs divisaient le mois en trois décades, comme les Egyptiens.

3. Le texte grec des *Quaestiones in Genesim* est perdu. En 1791, à Lvov (Lemberg), on en a retrouvé une version arménienne, dont J. B. Aucher a fait une traduction latine (*Philonis Judaei paralipomena armena...*, Venetiis, 1826), et R. Marcus une traduction anglaise (Loeb Class., *Philo. Suppl. I*, London, 1961). De plus, on retrouve chez divers citateurs des fragments du texte grec; Rendel Harris les a recueillis, en mettant en regard la traduction d'Aucher (*Fragments of Philo Judaeus*, Cambridge, 1886). Notre traduction de la première partie du texte cité, qui introduit la citation d'Héraclite, tient compte : a) de la version latine d'Aucher (donnée en regard de la traduction de Ch. Mercier : v. ci-après); b) de la version anglaise de Marcus; c) de la citation, semble-t-il abrégée, que Jean Lydus (érudit lié au néoplatonisme alexandrin), à la fin du VI^e siècle, donne du texte grec correspondant dans son traité *Des mois* (*De mensibus*, III, 14 = fr. 88 Byw.; fr. 108 Marcov.); d) de la traduction française de Ch. Mercier, faite sur un texte arménien mieux établi que celui d'Aucher (*Quaestiones et solutiones in Genesim I et II, e versione armeniaca*, Ed. du Cerf, 1979, p. 199). Quant à la deuxième partie du texte (après « disant », λέγων, qu'il faut suppléer), elle est traduite sur le grec original tel qu'il est donné par Fr. Petit (*Quaestiones in Genesim...*, *fragmenta graeca*, Ed. du Cerf, 1978), dont l'édition marque un progrès sur celle de R. Harris.

l'homme devienne grand-père. Car il atteint la puberté vers quatorze ans, âge auquel il répand la semence; et ce qui a été semé s'étant développé en moins d'un an, il est capable, à quinze ans, d'engendrer, à son tour, un être semblable à lui-même. »

Si l'on se fie aux traductions faites sur la version arménienne (v. n. 3), on est amené à enchaîner directement la deuxième partie du texte (*Il est possible*, etc.) à la première par le mot « disant » (*dicens*, Aucher; « saying », Marcus; « en disant », Ch. Mercier). Mais, en ce cas, il faut reconnaître que Philon se trompe, ou du moins s'exprime mal, lorsqu'il dit que la durée de trente ans qu'Héraclite donne pour une « génération » (cf. A 19 a) est celle dans laquelle un homme peut devenir grand-père, puisque du père au petit-fils il y a deux générations, pour les Grecs comme pour nous. La pensée d'Héraclite n'en est pas moins fort claire : 1) trente ans est la durée d'une γενεά : c'est le temps au bout duquel, en moyenne, un père voit son fils devenir père à son tour; 2) il est toutefois *possible* qu'un père, âgé de quinze ans, voie son fils devenir père à quinze ans : en ce cas, il sera grand-père à trente ans. Trente ans est alors la durée de deux générations. Les fragments A 19 a et A 19 b : 1) ne sont pas contradictoires : il n'y a aucune contradiction entre dire que les hommes, en moyenne, deviennent pères à trente ans, et dire qu'ils *peuvent* devenir pères à quinze ans, donc grands-pères à trente ans si leur fils a lui-même un fils à quinze ans; 2) sont indépendants : l'un dit ce qui se passe, ce qui est réel, l'autre ce qui est possible. Il n'y a aucune raison de ne pas les retenir comme authentiques — sinon dans la lettre, au moins dans leur teneur —, et comme distincts (fr. 87 et fr. 89 Byw.).

Le cycle de la reproduction selon la nature⁴ est différent de ce qu'il est dans la société des hommes. Il est deux fois plus court. La tradition, les habitudes sociales modifient les cycles naturels, leur superposent de nouveaux cycles qui peuvent entrer en contradiction avec les premiers — mais qui sont pourtant *retenus dans certaines limites* par

4. Un texte d'Aétius (V, 23 = *Dox.*, 434 = A 18) confirme que, pour Héraclite, « les hommes commencent à atteindre leur perfection (τελείωτης) vers la deuxième hebdomade, époque vers laquelle le liquide spermatique se met en mouvement ». C'est Solon qui avait divisé la vie humaine en dix hebdomades (fr. 19 Diehl); il notait déjà que « les signes de la puberté commencent à apparaître » à la fin du second cycle de sept ans.

ceux-ci. Trente ans est la durée moyenne d'une génération humaine. Dans ces mêmes trente ans peuvent s'insérer deux générations selon la nature. Ainsi les générations d'hommes socialisés se suivent selon un rythme plus lent que le rythme naturel, mais cependant commandé par lui. Il ne pourrait être beaucoup plus lent.

54 (126 a)

ANATOLIUS D'ALEXANDRIE, *Sur la décade*, p. 36 Heiberg¹ :

κατὰ λόγον δὲ ὥρέων συμβάλλεται ἑβδομάς κατὰ σελήνην, διαιρεῖται δὲ κατὰ τοὺς ἄρκτους ἀθανάτου μνήμης σημείῳ. πλειὰς ἐξάστερος.

ὥρέων : ὥριων cod. Monacensis gr. 384 ἑβδομάς : ἑβδομάσι cod.

Suivant la loi des périodes, le nombre sept est rassemblé dans le cas de la lune ; mais il est dispersé dans le cas des étoiles de l'Ourse — pour signe de l'immortelle mémoire. La Pléiade a six étoiles.

Avant de citer — sans doute non textuellement — Héraclite, Anatolius écrit, en guise de commentaire : « Il y a sept phases de la lune, à savoir deux en croissant, deux en quartier, deux en biconvexe, et enfin la pleine lune. L'Ourse a sept étoiles. Héraclite : *Suivant la loi...* » La représentation simple de la Grande Ourse la réduit à sept étoiles brillantes. Le fragment B 120 implique, nous a-t-il semblé, sept étoiles pour le Chariot. C'est le chiffre que nous retrouvons ici². Le citeur voit juste à cet égard ; il se trompe, en revanche, très probablement, dans son interprétation du passage sur les phases de la lune. Il convient plutôt de songer aux quatre périodes de sept jours (quatre ὥραι) dont se compose la révolution de l'astre. Dans un passage d'inspiration pythagoricienne où il exalte les vertus du nombre 7 (*De opif. mundi*, § 101), Philon écrit : « La lune croît depuis la première apparition du croissant jusqu'au premier quartier en sept jours, puis en sept autres

1. Anatolios (c. 230-300) enseigne la philosophie péripatéticienne à Alexandrie, où il eut, très vraisemblablement, Jamblique pour élève. Sous Aurélien, il devint évêque de Laodicée de Syrie. Il mourut avant la persécution de Dioclétien (303). Le texte grec du περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν a été publié par le mathématicien helléniste danois J. L. Heiberg dans le vol. des *Actes* du Congrès international d'Histoire comparée de 1900, 5^e section (Histoire des sciences), p. 27-41 ; à la suite (p. 42-57) venait la traduction française de P. Tannery (*Sur la décade et les nombres qu'elle contient*).

2. Si l'on prend en compte des étoiles moins brillantes, on a les représentations plus complètes d'Aristote (douze étoiles, *Méta.* N, 6, 1093 a 18), d'Hipparque, de Ptolémée (vingt-sept étoiles), etc.

jours, elle arrive en son plein, et de nouveau, elle rebrousse chemin en exécutant sur la même route une double course, depuis la pleine lune jusqu'au dernier quartier, en sept nouveaux jours. Enfin, dans le même temps, elle revient de là à la forme du croissant. » En ce cas, les sept unités du nombre 7 sont liées ensemble par la nature : elles forment un bloc *naturel*. Au contraire, les sept unités qui composent l'Ourse (ἄρκτος est ici au pluriel parce qu'on songe aux étoiles de l'Ourse, à l'Ourse comme multiplicité) ne sont liées qu'artificiellement, par le regard humain. Ce n'est donc pas le nombre par lui-même qui décide de la nature des choses — malgré les Pythagoriciens. Le même nombre 7 peut exprimer ou non une unité réelle. Les nombres n'expriment pas la nature intime des êtres; ils n'ont qu'une valeur descriptive. L'hebdomade décrit, dans un cas, une unification opérée par la nature qui décompose le cycle de la lune en quatre phases de sept jours (en vertu de quoi il est naturel de grouper sept jours en une « semaine »); dans l'autre, elle décrit une unification opérée par l'œil humain.

Les étoiles de l'Ourse forment la constellation — le signe — « de l'immortelle mémoire », parce que l'Ourse ne disparaît jamais de notre horizon : elle n'a pas à se coucher pour se lever, c'est-à-dire à mourir pour renaître. Ainsi elle est le témoin immortel de tous les événements humains, la constellation qui est toujours là pour servir aux hommes de témoin au fil des âges.

Quant à l'authenticité du fragment, rien ne s'oppose à ce que nous lui reconnaissons une teneur héraclitéenne. Il est à situer dans le cadre de la polémique contre Pythagore. Le nombre 7 avait, pour les Pythagoriciens, une importance particulière, comme étant, de la décade, le seul qui ne fût ni produit ni facteur. On peut penser qu'Héraclite (comme plus tard Aristote, *Méta.*, N, 6) fait ici porter sa critique du pythagorisme sur les prétendues vertus du nombre *sept*.

Dire, en ce cas, « la Pléiade a six étoiles », ou « Les Pléiades sont six », c'est terminer par quelque chose comme : « Et quant aux fameuses *sept* Pléiades, elles ne sont que *six* ! » On nommait, en effet, sept Pléiades « bien qu'elles soient seulement six à se montrer aux yeux » (Aratos, *Phénomènes*, 258)³.

3. Sur l'explication légendaire de l'absence d'Electre, cf. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, p. 207 (elle aurait quitté sa place au firmament pour ne pas voir la ruine de Troie). Homère, note Buffière, savait déjà « qu'une des Pléiades manque au ciel »; à plus forte raison, Héraclite...

55 (81)

DIOGÈNE DE BABYLONE, dans PHILODÈME, *Rhétorique I*, col. LVII et LXII (I, p. 351 et 354 Sudhaus = Diog. Babyl. n° 105, Arnim., *St. Vet. Frag.*, vol. III) :

... κοπίδων ἀρχηγός.

... le maître des menteurs.

« Etant donné, dit Diogène, que ce qui a été ourdi en vue de la tromperie n'offre rien de sain, l'enseignement des rhéteurs, avec tous ses préceptes tendant vers ce but, est bien, comme dit Héraclite, *le maître des menteurs* » (τὰ μὲν γὰρ οὐθὲν εὐφυὲς προσφέρεται πρὸς ἀπάτην μεμηχανημένον, ἡ δὲ τῶν ῥητόρων εἰσαγωγή πάντα τὰ θεωρήματα πρὸς τοῦτ' ἔχει τείνοντα καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός).

Dans l'*Hécube* d'Euripide (v. 132), Ulysse est qualifié de κόπις, « astucieux parleur », « fourbe », « menteur ». Le scholiaste (*Schol. in Eur.*, I, p. 26, 1 Schwartz) cite en cet endroit l'historien Timée de Tauroménion (Taormine), lequel écrit ceci (= *F. Gr. Hist.*, 566 F 132) : « Il apparaît que l'imposteur (ἀλαζονευόμενος), ce n'est pas le Pythagore qui a découvert les véritables menteurs (μὴ τὸν Πυθαγόραν εὐρετὴν γενόμενον τῶν ἀληθινῶν κοπίδων), ni même celui qui est accusé par Héraclite : c'est Héraclite lui-même. »

κοπίδων se retrouve dans les deux textes. Or l'on sait qu'Héraclite a mis en accusation Pythagore, s'en prenant à sa κακοτεχνία, à son « art trompeur » (B 120). « Celui qui est accusé par Héraclite » est donc Pythagore. De quoi est-il accusé? D'être κόπις, puisque Timée dit que c'est Pythagore, au contraire, qui a découvert les véritables κόπιδες. Il résulte de là, par une évidence indirecte, que c'est bien Pythagore qu'Héraclite avait qualifié de κοπίδων ἀρχηγός. Aussi Snell n'hésite-t-il pas à donner, comme fragment B 81 : Πυθαγόρης κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός.

Celui qui est visé n'est plus l'éclectique qui, en puisant dans les écrits des autres, s'est fait une sagesse de son cru par une compilation savante, mais le fondateur et le maître d'une secte abondante de disciples qu'il a initiés au mensonge — de « Pythagoriciens ». Le « maître » n'est pas ici avant tout l'enseignant, mais le chef d'école, celui qui est à la tête (ἀρχηγός) de ceux sur qui il a l'autorité que lui donne, à leurs yeux, le savoir qu'ils lui attribuent.

56 (28)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 1, 9, 3 (II, p. 331 Stählin) :

δοκέοντα ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· Δίκη καταλήψεται
ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.

δοκέοντα Schleierm., acc. Diels, Burnet (p. 157), Reinhardt (*Parm.*, p. 167), Snell Walzer, Kirk (p. 47), Ramnoux (p. 300), Marcovich, Diano, Kahn, Barnes (p. 145) : δοκούντων *Laurentianus* V 3, Byw., Schuster (p. 340), Zeller (p. 175, n. 6), Winterhalder (p. 45), B.-W. φυλάσσει Schleierm., acc. Diels fere omnium consensu : φυλάσσειν L., Schuster, Zeller, Stählin, Winterhalder, B.-W.

Faux-semblants ce que le plus réputé connaît, et garde. La Justice saisira artisans et témoins de faussetés.

« C'est pourquoi, dit Clément, l'Apôtre nous recommande de "placer notre foi, non dans la sagesse des hommes" qui font profession de persuader, "mais dans la puissance de Dieu" (I Cor. 2, 5), qui seule peut nous sauver, et sans démonstrations, par la simple foi. *Faux-semblants*, en effet (γάρ), ce que le plus réputé connaît et garde, et certes (καὶ μέντοι καί), la Justice saisira les artisans de faussetés et leurs témoins, dit l'Ephésien. Car il connaît, lui aussi, pour l'avoir apprise de la philosophie barbare¹, la purification par le feu de ceux qui ont mal vécu, que les Stoïciens, plus tard, ont appelée "conflagration" (ἐκπύρωσις)... »

Pour Bywater, la liaison καὶ μέντοι καί appartenait à Héraclite; de même pour Diels, Burnet, et l'ensemble des éditeurs avant Reinhardt. Depuis que Reinhardt (*Parm.*, p. 167, n. 1, et in *Hermes* 77, p. 6) a rendu cette liaison non héraclitéenne à Clément, certains éditeurs ont pensé avoir affaire à deux fragments, et non à un seul (fr. 19 et 20

1. Comme s'il pouvait y avoir, pour Héraclite, une « philosophie » barbare, et comme s'il eût consenti à en apprendre quelque chose! On retiendra toutefois que Clément attribue à la « conflagration » des Stoïciens une origine orientale — origine qu'eux-mêmes ont voulu camoufler (cf. *ad A* 19 a, n. 9).

Marcov.; 85 et 87 Kahn; 105 et 106 Diano). Mais comme Héraclite est coutumier de l'asyndète, l'absence de liaison de langue n'est pas une bonne raison pour séparer les deux parties du fragment, surtout si elles donnent, ensemble, un meilleur sens, comme c'est le cas.

Faut-il revenir aux leçons du *Laurentianus* : δοκεόντων - φυλάσσειν? J. Lallot et H. Wismann font de δοκεόντων un génitif neutre à valeur partitive, complément de γινώσκει, et de φυλάσσειν, un infinitif de but (Le jugement cassé, *Rev. de Philol.*, 48, 1974, p. 67). De là la traduction : *Parmi les opinions, c'est le plus réputé qui décide que garder* (*ibid.*, p. 65). Mais γινώσκω se construit normalement avec l'accusatif : qu'il puisse se construire avec un génitif partitif dans la langue épique paraît, ici, peu décisif. A) Il est invraisemblable qu'Héraclite ait soutenu qu'il y avait quelque chose à garder parmi les opinions des hommes (la Vérité se constitue pour lui sur son terrain propre, et non en rassemblant des opinions), et que ce qui était à garder, c'était au plus « réputé » d'en décider (car la réputation, qui implique l'aliénation à l'opinion, est pour lui quelque chose de négatif). B) Si l'on entend que l'opinion, en établissant les réputations, dès lors que l'homme le plus réputé décide des opinions à garder, se valide elle-même, on arrive à un sens plus satisfaisant : l'estime, la réputation ne sont pas mesures d'authenticité, de proximité à la vérité. Les hommes les plus réputés ne sont pas sans influence sur l'opinion : par eux, certaines opinions se maintiennent, durent, plus que d'autres. Mais ils ne sortent pas du cercle de l'opinion. Ils sont prisonniers de l'opinion, et par eux l'opinion reste prisonnière d'elle-même. Pour Héraclite (comme pour Parménide), le discours de la vérité implique, avec l'opinion, une rupture totale; il implique que l'on se situe d'emblée dans un autre élément. Mais :

- 1) La phrase, ainsi interprétée, s'insère mal dans le contexte; Clément entend indiquer que l'homme le plus sage aux yeux des hommes ne connaît encore que des opinions vaines, de faux-semblants de vérité : on ne voit pas pourquoi interviendrait ici l'idée que, parmi les opinions, c'est le plus réputé qui connaît de celles qui sont à garder.
- 2) Si les *dokéonta* sont les « opinions », cela n'implique pas nécessairement « fausseté » (Cl. Ramnoux traduit : « choses bonnes à croire », p. 300) : dès lors la première partie du fragment cadre mal avec la seconde.
- 3) Héraclite a polémique contre les poètes (Homère, Hésiode, Archiloque), contre les savants (Pythagore, Xénophane, Hécatee). Il paraît naturel de rattacher le présent fragment à une telle polémique. Or

cela se peut si l'on entend que, hommes très réputés, ils ne connaissent pourtant que des choses de néant, des *dokéonta*, non en en faisant des gardiens de l'opinion, placés là par l'opinion.

ὁ δοκιμώτατος : le plus réputé — ou estimé —, parce qu'il passe, aux yeux des nombreux, pour celui qui a le plus fait ses preuves. Cela peut s'appliquer à Hésiode, « le maître des plus nombreux », celui qui « sait le plus de choses » (B 57), croient-ils. Hésiode est le *didaskalos*, l'enseignant, cela au temps où celui qui enseigne est le poète. Or, pour ceux qui reçoivent l'instruction, l'enseignant est celui qui sait et qui *garde* le savoir. La poésie est cette mémorisation, cette mise « en garde » du savoir. Hésiode sait, *pense-t-on*, beaucoup de choses, lui qui ne sait véritablement rien, pas même le jour et la nuit (B 57), qui n'a qu'un faux-semblant de savoir, faute du νόος — de l'intelligence. « Le savoir nombreux », en effet, « n'enseigne pas l'intelligence; car c'est à Hésiode qu'il l'aurait enseignée, et à Pythagore, et encore à Xénophane et à Hécatee » (B 40). Les quatre auteurs cités ici ont en commun d'être des hommes de savoir qui prétendent nous enseigner la vérité. Or ce qu'ils connaissent et qu'ils sauvent de l'oubli en le retenant dans leurs poèmes et leurs œuvres, ce sont des *dokéonta*, des faux-semblants de vérité, des choses de néant, des opinions vaines et qui méritent de périr. Burnet traduit : « le plus estimé ne connaît que des contes »; il omet φυλάσσειν parce que, dit-il, il ne comprend pas ce que ce mot signifie (p. 157, n. 3). Il est pourtant clair que l'enseignant, l'instituteur, n'est pas seulement celui qui connaît, mais aussi celui qui emmagasine, qui garde, tient en réserve le savoir. Les poètes — Homère, Hésiode — prennent en charge le passé — héroïque, mythique, car les Grecs ne s'intéressent pas au passé humain comme tel. Ils en ont la garde. Mais que « connaissent » les poètes et les savants? des *dokéonta*, entendons : des choses qui ne méritent pas qu'on les garde.

Alors pourquoi ne pas brûler Hésiode? « L'une des raisons, dit Sélincourt², pourquoi une si mince proportion de la poésie lyrique, même celle du grand âge lyrique, a été conservée, est très probablement que les savants de l'époque postérieure ont trouvé celle-ci trop mince de contenu moral et philosophique pour être digne de la postérité. » Sans doute est-ce là aussi ce que pense Héraclite de la poésie didactique d'Hésiode. Dire pourtant qu'« il faut brûler Hésiode » serait

2. *L'univers d'Hérodote*, trad. franç., 1966, p. 304.

confondre la justice humaine et *Dikè*. Simplement, la Justice ne permettra pas que demeure ce qui mérite de périr — la fausseté, les mensonges —, car elle a partie liée avec la Vérité, qui seule a droit à la durée, étant d'ailleurs éternelle. La Justice, le moment venu, se saisira des artisans de faussetés et de leurs témoins : entendons que la fausseté n'a pas d'avenir; elle s'impose sans droit et disparaîtra. Sa destinée est l'*oubli*. La « Justice » dont il s'agit est celle inhérente au cours des choses, à l'ordre même du monde. Si le soleil en vient à dépasser ses mesures, « les Erinyes, auxiliaires de la Justice, sauront bien le découvrir » (B 94). De même, si l'homme franchit les bornes étroites du jugement droit, dévie vers l'erreur ou s'égare dans le mensonge, ce qu'il bâtit est d'avance condamné, il se voue à l'échec et au néant.

Qui sont les « artisans » de faussetés, et qui sont les « témoins »? D'un côté, sans doute, les initiateurs, les fondateurs, les bâtisseurs de systèmes — théologiques ou autres (cf. la *κακοτεχνία*, l'« art producteur de tromperie » de Pythagore, B 129); de l'autre, les sectateurs, les disciples. La fausseté ne peut résister au temps, de sorte que les œuvres vaines seront oubliées; et le nom de leurs auteurs ne dira plus rien à personne. Hésiode est jugé selon le critère qu'il a lui-même posé, celui de la *vérité*, non de la beauté (*Théog.*, 27-28). Les généalogies de dieux selon Hésiode ne sont que des contes. Il chante le faux. Or le faux ne résiste pas au temps. Il appartient à la nature du faux de se révéler faux un jour. La Justice veut que la Vérité ait le dernier mot. Le Temps est l'allié de l'une et de l'autre — idée qui se retrouve chez les poètes (Simonide de Céos, fr. 4 Diehl; Pindare, fr. 159 Schroeder; Euripide, fr. 38; 444; 509 Nauck²; et cf., dans Stobée, le chap. I, 8, *περὶ χρόνου* : I, p. 93 s. Wachsmuth — d'où les fragments de Simonide et d'Euripide sont d'ailleurs tirés).

57 (114)

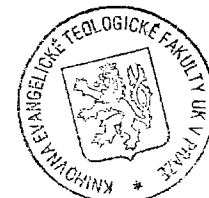
STOBÉE, *Anthologie*, III, 1, 179 (III, p. 129 s. Hense) :

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνός, τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

πολὺ Schleierm. : πόλις Trincavelli (Floril. ed. Venet. a. 1536)

Ceux qui parlent avec intelligence tirent leur force, nécessairement, de ce qui est commun à tout, comme la cité de la loi, et beaucoup plus fortement. Car toutes elles sont nourries, les lois humaines, par une seule loi, la divine : car elle domine autant qu'elle veut, et elle suffit à toutes, et à toutes elle survit.

L'intelligence (νόος), que « le grand savoir n'enseigne pas » (B 40), consiste dans la saisie de l'absolue vérité, *i.e.* du réel en sa loi fondamentale, *i.e.* de l'unité des contraires comme étant cette loi constitutive du réel (cf. *ad B 40*). Ni Hésiode, ni Pythagore, ni Xénophane, ni Hécatee n'ont vu l'unité et l'indissociabilité des contraires qu'affirme le discours d'Héraclite, le *logos*, le discours de la vérité. « Ceux qui parlent avec intelligence » se fondent, pour cela, sur ce que leur intelligence leur révèle, et qui est désigné ici comme « ce qui est commun à tout », c'est-à-dire absolument universel. Il a été question (fr. B 113) du « penser », τὸ φρονεῖν, comme de ce qui est « commun à tous », c'est-à-dire, en droit, à tous les hommes. Ce n'est pas à cela qu'Héraclite songe maintenant (malgré Bywater, et avec Diels, il convient de séparer B 113 et 114, que Stobée a donnés sous le même n° 179). Ceux qui *parlent* ξὺν νόῳ, « avec intelligence », ne tirent pas leur force de ce qu'ils ont en commun avec tous les hommes (et qui n'est, dirions-nous, qu'une « condition *sine qua non* »), mais de la *vérité* du réel, à laquelle ils ont accès grâce, précisément, au *noos*. C'est de la vue de la vérité que ce qu'ils disent tient sa force.



Qu'est-ce qui est « commun à tout » ? Ce n'est pas le *logos*, lequel est hors du tout (cf. *ad B 50*), pour embrasser le tout, *dire* le tout et ce qui est commun à tout. Ce qui est commun à toutes choses, c'est ce qu'elles ont en commun, qui est d'être régies par une *Loi*, la loi de l'unité des contraires. De même que les intelligents tirent leur force de l'intelligence de cette loi, parce qu'ils trouvent en elle, pour leurs discours, un principe inébranlable, de même, c'est de la loi — la sienne — que la cité tire sa force, son unité, sa cohésion, et, peut-on dire, sa réalité. Toutefois, c'est beaucoup plus fortement que les intelligents se fortifient de la conscience et du savoir de la loi, car ils parlent sur le fondement de la vue de la loi universelle, en faisant fond sur elle, tandis que la cité ne tire sa force que d'une loi humaine et particulière. Les lois des cités ne sont que des lois humaines, subordonnées à la Loi fondamentale de la nature, dite « divine » parce que éternelle. Cette loi, qui veut l'unité des contraires, veut aussi leur opposition et leur harmonie, car il y aurait démesure à ce que l'un des contraires soit aboli, cédant toute la place à l'autre, comme si, par exemple, le feu embrasait tout. C'est une loi de mesure.

Il ne s'agit pas, pour Héraclite, de rabaisser les lois humaines, mais, au contraire, de les fonder sur la nature des choses. Et ce ne sont pas les « bonnes » lois qui sont ainsi fondées, mais les lois comme telles, car les mauvaises lois ne sont pas des lois, mais, par exemple, les décrets arbitraires d'un tyran. Les lois des cités ont résulté, dès avant le temps d'Héraclite, de la codification de la tradition et de la coutume. Ce sont les anciennes traditions, ce qui a eu la sanction de la coutume et de l'usage et qui a subi l'épreuve du temps, qui en constituent le contenu. Les lois dignes de ce nom ne sont pas des conventions à la merci du caprice du pouvoir politique, mais des codifications des plus vieilles habitudes d'une société. Or il y a une loi des lois : ces lois, qui maintiennent les cités, se nourrissent toutes d'une unique « loi divine », car elles consistent toutes à unir des termes contraires, à concilier des opposés — sans supprimer leur opposition (cf. le passage héraclitéen du *De mundo* du Ps.-Aristote, cité *ad B 1*, p. 44).

La loi divine « domine autant qu'elle veut », car elle étend son pouvoir à tout ce qui relève d'une législation possible; elle peut susciter autant de lois que nécessaire pour couvrir tout le domaine public et privé. Elle « suffit à toutes » les lois, étant la raison suffisante des lois

en tant que lois, quelle que soit la variation du contenu. Elle « survit à toutes » les lois particulières, car les lois humaines disparaissent avec les choses humaines, alors que la Loi de la nature et de toutes choses naturelles et humaines est éternelle et impérissable.

Ainsi les intelligents, qui, par le νόος, saisissent le θεῖος νόμος (νόος - νόμος : une alliance de mots qui se retrouve chez Platon, *Lois*, IV, 714 a; XII, 957 c), de leur rapport direct à la loi suprême, tirent plus de force, se fortifient davantage, que ne le fait la cité, laquelle ne se fonde immédiatement que sur une loi dérivée. Cela ne signifie pas que le philosophe soit au-dessus des lois, si ce sont de vraies lois, répondant à la nature des choses; mais, par son rapport à la loi fondatrice, il lui appartient d'en juger, voire d'en instaurer. La vocation philosophique se prolonge en vocation politique. Quelles lois condamnera-t-il? Celles qui rompent la mesure, qui veulent, ou voudraient, codifier la disproportion, le désordre, la démesure, en privilégiant un côté de l'opposition, bref les lois unilatérales et exclusives, qui ne veulent admettre le droit que de l'un des termes de l'opposition, et non des termes opposés : ainsi les lois ne reconnaissant que les droits des riches, non ceux des pauvres, ou inversement, ou les droits des producteurs et des trafiquants, non ceux des clients, ou les droits de l'homme, non ceux de la femme, ou les droits de la majorité et du nombre, non ceux de la minorité, etc.

Chez Pindare, le νόμος représente encore l'ordre traditionnel; chez Hérodoté, le mot a le plus souvent le sens de « coutume ». Cependant, le νόμος va bientôt s'opposer à la φύσις comme la convention humaine à l'ordre naturel. Héraclite refuse d'avance cette opposition. Il étend, au contraire, l'idée de loi et le terme de νόμος à la nature et au *cosmos*. Les habitudes collectives et les traditions des peuples sont comparables aux habitudes et aux lois de la nature — qui veulent, par exemple, que le soleil « ne dépasse pas ses mesures » (B 94). L'ἄδρτις, l'injustice seraient dans le non-respect de l'ordre traditionnel et essentiel. Les lois, celles du moins qui méritent ce nom, ne sont pas des décrets arbitraires, elles traduisent ce qui s'inscrit dans la durée, et l'équilibre par lequel un peuple est parvenu à dominer ses oppositions.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, IX, 2 (p. 437 Long) :

μάχεσθαι χρή τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὑπὲρ τοῦ γινομένου ὅπως ὑπὲρ τεύχεος.

Il faut que le peuple combatte pour sa loi — pour celle qui existe —, comme pour un rempart.

ὑπὲρ τοῦ γινομένου est authentifié par les meilleurs manuscrits de Diogène (BP^{ac}F). Il est omis à tort par Bywater, Diels, Marcovich, Diano, et la plupart des éditeurs. De même, il faut conserver ὅπως ὑπὲρ, comme le font Bywater, Long, Diano, et comme ne le font pas ceux qui préfèrent le ὅπως περ du cod. Vat. gr. 140 (Meineke, *Delect.*, p. 173, suivi par Diels, Snell, Marcovich, etc.).

La πόλις est, à l'origine, la citadelle, le château fort. La citadelle est située au point le plus haut, d'où le mot « acropole » (ἀκρόπολις). Ensuite, la πόλις sera la ville, la cité, l'Etat. D'après l'image que l'on s'en fait communément, la cité grecque est « une ville d'assez faible importance, entourée de murs, pourvue d'une citadelle, d'une place publique, de temples »¹. Dans la conception commune — mais que tous ne partageaient pas (v. ci-après), et c'est, du reste, contre cette conception que s'élève Héraclite —, le rempart est essentiel à la protection de la ville, de la cité. « Ce n'est point un hasard, note R. Martin², si les représentations plastiques ou picturales (reliefs, peintures, mosaïques) adoptent le rempart comme élément symbolique de la cité... » Toutefois, c'est dans la conception urbaine orientale et italo-étrusque que l'enceinte est « l'élément primaire et sacré du groupement urbain »³; pour la cité grecque, l'élément primaire est le groupe d'habitations, la demeure des citoyens, l'enceinte n'ayant qu'un caractère secondaire

1. Hatzfeld, *La Grèce et son héritage*, Aubier, 1945, p. 14.

2. *L'urbanisme dans la Grèce antique*, éd. Picard, 1974, p. 189.

3. *Ibid.*

et défensif, étant donc présente ou non selon les nécessités de la défense. Lorsque le roi de Sparte, Agis, soumit l'Elide (399-397 av. J.-C.⁴), Elis était sans murailles (Xénophon, *Hell.*, III, 2, 27); au temps de la guerre du Péloponnèse, Sparte était une agglomération de quatre gros bourgs, sans fortifications. Il est vrai que, pour les villes-colonies, le problème se posait différemment. Les colonies grecques étant installées dans un pays hostile, le premier soin des immigrants devait être de fortifier le terrain conquis. C'est ce qui a dû se passer en Ionie. Mais de quelles fortifications s'agissait-il? Les Ioniens, nous dit Hérodote (I, 141), devant la menace de Cyrus (c. 545), « élevèrent, chacun dans leur ville, des enceintes fortifiées », ce qui montre que jusqu'alors seules les acropoles avaient été fortifiées, les villes basses étant restées ouvertes. Ces fortifications furent détruites par les Perses et ne furent pas reconstruites, puisque, au début de la guerre du Péloponnèse, « l'Ionie n'était pas fortifiée », selon Thucydide (III, 33). Comme Ephèse, qui avait su composer, ne s'était pas trouvée dans le cas d'avoir son enceinte détruite⁵, on peut conclure de cela qu'elle ne s'était pas fortifiée depuis le temps où le roi de Lydie, Crésus, l'avait soumise, après un siège (de la ville haute) resté fameux⁶ (559 av. J.-C.). Ainsi les villes ont été, ou non, entourées d'un mur selon la contrainte des événements.

Du reste, il n'y avait pas unanimité, chez les Grecs, quant à la nécessité d'un rempart. Il y avait deux écoles, selon que l'on définissait avant tout la cité par ses citoyens ou par son territoire. Platon donne Sparte en exemple : « A propos des remparts, Mégillos, je serais d'accord avec Sparte : les laisser dormir en terre, ne pas les en faire lever! Voici pourquoi. On a raison, pour commencer, de répéter avec éloge le mot du poète : plutôt que des pierres, c'est le bronze et le

4. Selon la chronologie de Xénophon, qui diffère quelque peu de celle de Diodore. Cf. Hammond, *A History of Greece to 322 BC*, 2^e éd., Oxford Univ. Press, 1967, p. 450.

5. Ephèse ne fut pas, semble-t-il, au nombre des villes ioniennes qu'assiégea Harpagos, et dont il détruisit les remparts (en 545). Cf. Hérod., I, 162, et Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 607, n. 5.

6. Une brèche étant ouverte dans le mur d'enceinte, Pindaros, qui gouvernait Ephèse, eut l'idée de tendre une corde du haut des créneaux jusqu'au temple d'Artémis, situé hors des murs, de façon à faire de la ville une annexe du sanctuaire, lui donnant ainsi un caractère sacré : cela arrêta Crésus et rendit possible une négociation à des conditions avantageuses (Elien, *Hist. Var.*, III, 26).

fer, aux mains des guerriers, qui sont les remparts d'une cité... » (*Lois*, VI, 778 d). Pourquoi ceindre la ville d'une muraille? « Cela amollit d'ordinaire l'âme de la population, et l'incite, plutôt que de repousser l'ennemi, à venir se réfugier à l'abri de cette muraille » (*ibid.*, 778 e, trad. Robin). Platon fait allusion, peut-être, au poète Alcée, pour qui « Des hommes courageux sont le rempart (πύργος) de la cité » (fr. 35 Diehl = 123 Reinach), mots passés en proverbe. L'idée se retrouve dans *Les Perses* d'Eschyle : « La cité qui garde ses hommes possède le plus sûr rempart » (v. 349). C'est elle qui avait inspiré Thémistocle conseillant aux Athéniens d'abandonner leur ville à Xerxès pour combattre sur mer⁷. Or, que la cité consiste essentiellement dans le corps uni des citoyens, les Grecs d'Asie le savaient depuis longtemps. Rappelons (cf. *ad B 39*) que les gens de Phocée et de Téos, plutôt que d'accepter la loi perse, s'étaient embarqués avec leurs femmes et leurs enfants, les objets de leur culte et leur avoir mobilier, pour aller fonder ailleurs une nouvelle Phocée et une nouvelle Téos, qu'ils avaient été donnés en exemple aux Ioniens par Bias de Priène, qu'Héraclite, enfin, avait approuvé Bias, « dont le discours dépasse celui des autres » (B 39), lorsque, tout en dénonçant leur désunion politique, il conseille aux Ioniens de placer l'Ionie non en Asie Mineure, mais là où vivent des Ioniens libres et unis.

Cela dit, le fragment B 44 signifie, croyons-nous, à peu près ceci : le peuple (*populus*, non *plebs*) trouve naturel de se battre pour défendre les remparts de la cité. Il est prêt à les défendre, pensant que ce qui se joue est le sort de la cité. Or ce pour quoi il doit combattre avant tout, comme il le ferait pour un rempart, car elle est son véritable rempart, c'est pour la loi, non pas pour n'importe quelle loi, mais pour la loi qui est sa loi, non pas pour une loi meilleure ou pour une loi idéale, mais pour sa loi telle qu'elle existe, pour le νόμος vivant, en lequel s'exprime la substance même du peuple tel qu'il est, avec son épaisseur de traditions et d'habitudes collectives. Pourquoi combattre pour sa loi? Si l'on combat pour le rempart, c'est pour n'être pas écrasé et pour survivre. Si le peuple doit se battre pour sa loi, c'est

7. Comme le Corinthien Adeimantos refusait dès lors à Thémistocle le droit à la parole dans le conseil des stratèges, comme n'ayant plus ni patrie ni cité, il répondit en montrant les trirèmes : « Voici Athènes » (cf. Curtius, *Hist. gr.*, trad. franç., II, p. 317).

aussi pour survivre en tant que peuple. La loi qu'il s'est donnée (grâce, pourtant, au sage législateur : cf. B 33), en se l'incorporant, se modelant sur elle et la modelant sur lui au cours du temps, est ce qui fait de lui un peuple vivant, un organisme collectif ayant consistance et unité. Contre qui le peuple a-t-il à défendre sa loi — qui est celle qu'il lui faut, parce que c'est avec elle qu'il vit et se perpétue? Contre les ennemis de sa loi : ennemis du dehors, qui voudraient le réduire en servitude, substituer leur loi à la sienne; ennemis du dedans : tyrans qui se placent au-dessus des lois, leur substituant leurs décrets arbitraires, démagogues et démocrates qui voudraient que le peuple adoptât d'autres lois que celles authentifiées par la tradition, des lois nouvelles subvertissant les anciennes coutumes⁸.

De même que la nature est un système s'autoréglant, de même un peuple est un ensemble d'individus s'auto-organisant, selon son propre système de valeurs et de règles. Il doit faire bloc pour défendre sa loi, celle qui procède de la nature des choses, que le sage législateur a reconnue, et qui fait l'unité du peuple, car elle unit les opposés, à savoir les éléments contraires et antinomiques dont le peuple se compose — car il n'est pas homogène. Si l'on voulait employer des mots en « isme » et modernes, on pourrait parler d'un « réalisme » d'Héraclite, ce qui existe et qui se fait valant mieux, s'agissant des lois qu'un peuple se donne, que des vues de l'esprit sur ce qui devrait se faire, de « traditionalisme », les traditions représentant ce qui s'est confirmé, car cela a résisté au temps, de « volontarisme », puisque un peuple, une cité existent avant tout par la volonté de vivre ensemble.

La Justice ne vient pas à un peuple du dehors : elle se confond avec la loi immanente qui, en existant, fonde l'existence de ce peuple. Elle implique l'ordre et la mesure; la démesure consiste dans l'arbitraire, qu'il vienne du tyran ou du peuple — comme populace.

8. Vollgraff (*De duobus Heracliti fragmentis*, II, in *Mnemosyne*, 45, 1917, p. 166-180) cite Montaigne (v. *Essais*, éd. Villey³ : I, xxiii, p. 119; II, xvii, p. 655; III, ix, p. 958).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 115, 2 (II, p. 404 Stählin) :

νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἐνός.

La loi, c'est aussi d'obéir à la volonté d'un seul.

Mullach et Bollack-Wismann retiennent le nominatif βουλῇ donné par Clément. Nous écrivons βουλῇ suggéré par Eusèbe (βουλῇ I²), et adopté par Bywater, Diels, Stählin, et les autres éditeurs.

Il s'agit, après B 114 et B 44, d'un autre aspect de la loi : de la loi vue du côté du peuple, *a parte populi*. La loi, pour laquelle le peuple doit combattre, ne lui vient pas du dehors, arbitrairement. Elle a sa raison d'être dans la nature du peuple et des hommes qui le composent. Mais cela ne signifie pas que le peuple puisse spontanément reconnaître les bonnes lois. Il ne se connaît pas lui-même. Il ne sait pas lui-même ce qu'il lui faut. Un autre doit le savoir pour lui : l'homme intelligent du fragment 114, qui, par le νόος, saisit le θεῖος νόμος, la loi divine, et voit le fondement de la loi humaine dans la loi divine, c'est-à-dire dans la nature des choses. Cet homme, lorsqu'il établit pour un peuple, en fonction de sa nature définie, non sans doute les meilleures lois dans l'absolu, mais « les meilleures qu'il puisse accepter » (Solon, dans Plut., *Sol.*, 15, 2), devient législateur. La loi, c'est-à-dire d'abord la constitution qui convient à un peuple, lui sera donnée, comme fondée, d'une part dans la loi divine, d'autre part dans la nature même de ce peuple, par le sage législateur, le futur « nomothète » de Platon.

Alors la loi, pour le peuple, c'est, avant tout, de suivre le conseil (βουλῇ) d'un seul, d'obéir à ce que veut et demande le donneur de loi — aucun spontanéisme et aucun démocratisme chez Héraclite. « Obéir à la volonté d'un seul » ne signifie pas obéir à la volonté de n'importe qui parce qu'il aurait pris le pouvoir, ou même à la volonté de dix mille n'importe-qui, c'est-à-dire à une volonté collective qui serait la somme de dix mille volontés particulières (cf. B 49), mais à la volonté

du sage législateur, de celui qui juge *en raison*, et qui, bien que tenant compte des désirs et des traditions, ne juge sous l'effet et l'empire ni des désirs ni des traditions. Par rapport à lui, les citoyens dans leur nombre ne sont que des « marmots n'ayant pas la parole » (cf. B 79). Ils réclament ceci, cela, au nom de leurs intérêts particuliers; mais les intérêts particuliers n'ont pas la parole lorsqu'il s'agit de déterminer le bien commun. D'une part, le sage législateur, qui n'est d'aucune des factions rivales, ni d'un parti ni de l'autre, voit la cité et le peuple dans leur tout, d'un regard dépassionné; il est libre pour considérer seulement le bien commun. D'autre part, il est philosophe, ou a reçu, en tout cas, la formation philosophique; il a l'intelligence du discours vrai (*logos*) et de la loi divine, et ainsi sa réflexion politique se fonde en raison.

Ce qui est défini par le νόμος est, pour la cité, la *mesure* et l'état normal, voie étroite, toujours difficile à garder entre les deux périls de la démesure — par excès ou par défaut (ainsi, des sanctions pénales trop sévères ou insuffisantes, une politique étrangère trop ambitieuse ou trop dénuée d'ambition, etc.). Dans la nature, sous le règne de la Justice et de la mesure, la loi est observée naturellement; mais dans les choses humaines, où le risque de déviation et de violence (ῥέρις) est constant, la loi s'accompagne d'un impératif d'obéissance.

La pensée d'Héraclite selon laquelle la loi procède, normalement, du conseil d'un sage législateur n'est nullement en dehors de la réalité historique. Elle correspond, au contraire, à l'expérience politique des Grecs. Pour eux, en effet, « la loi est le plus souvent l'œuvre d'un seul homme, le législateur, qui est une sorte d'incarnation de la sagesse humaine la plus élevée »¹. Ils ont notamment dans l'esprit l'exemple de Lycurgue, le législateur de Sparte, et celui de Solon, le législateur d'Athènes. Dans les deux cas, même souci de mettre en place des institutions nouvelles sans rompre avec les traditions consacrées, et sans léser les intérêts fondamentaux d'une race (Doriens et pré-Doriens dans le cas de Sparte) ou d'une classe (par exemple, des anciennes familles pourvues d'un patrimoine héréditaire et des paysans pauvres), et même volonté de réaliser l'unité politique sur la base d'un contrat législatif que tous aient intérêt à respecter, l'intérêt commun étant celui de l'ordre

1. W. Jaeger, *A la naissance de la théologie*, trad. franç., Ed. du Cerf, 1966, p. 248, n. 63.

social et non de la désorganisation, dès lors que chacun trouve son compte au premier; et cela dit, le devoir du peuple étant celui de défendre la loi commune.

Les donneurs de lois des cités grecques, ceux de l'histoire ou de la légende, établissent les lois les « meilleures », non toutefois dans l'absolu mais dans le relatif, c'est-à-dire relativement au peuple ou à la cité pour qui ils légifèrent. Or cela correspond, semble-t-il, à la position du législateur selon Héraclite, médiateur entre le divin — ce qui est selon la nature —, et l'humain — la réalité empirique des peuples, avec leur mémoire et leurs habitudes collectives, leurs dieux, leurs croyances, leurs traditions. Avec ces croyances et ces traditions, le philosophe, qui cherche la vérité en soi, doit rompre absolument (cf. B 70); mais celui qui légifère pour un peuple défini, dès lors qu'elles existent, doit compter avec elles, car les croyances fausses ont une réalité, si le faux lui-même n'en a pas.

60 (116)

STOBÉE, *Anthologie*, III, 5, 6 (III, p. 257 Hense) :

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

De tous les hommes, c'est la part : se connaître eux-mêmes et bien-penser.

γινῶθι σαυτόν : la maxime inscrite sur le temple d'Apollon pythien signifiait sans doute : toi qui entres dans mon temple, prends conscience de ce que tu es devant le dieu, avant tout, de n'être qu'un *mortel*, et, te connaissant, connaissant ta mesure, garde-toi de la dépasser; garde-toi de l'*hybris*, que détestent les dieux. Héraclite veut-il dire : il appartient à tous les hommes de se connaître eux-mêmes, c'est-à-dire, se comparant au dieu, de connaître qu'ils ne sont que des hommes, et donc de savoir garder la mesure? Non, semble-t-il, car la référence au dieu-mesure est absente. Ce n'est pas en prenant le dieu comme mesure que l'homme, prenant conscience de la distance entre l'immortel et le mortel, se connaîtra. L'homme n'est pas référé à autre chose. Il s'agit de ce qui échoit à l'homme (μέτεμι : échoir à quelqu'un pour sa part), à tous les hommes, comme leur part, entre tous les êtres : se connaître. Les autres êtres ne se connaissent pas : ils ont hors d'eux-mêmes leur mesure. L'homme a sa mesure en lui-même. Il a à se mesurer à la vocation qu'il porte en lui.

L'homme est voué, destinalement, à la connaissance : connaissance de tout et de soi-même. Que signifie « se connaître soi-même »? Prendre conscience précisément de ceci : d'être celui dont la part propre, parmi tous les êtres, se nomme « connaissance ». Se connaître soi-même signifie se connaître comme ayant ce privilège, c'est-à-dire ce droit, mais aussi cette vocation et cette responsabilité. Car les autres êtres sont comme donnés en garde à l'homme, dès lors qu'il les nomme, les conçoit. La vérité des autres êtres, de tous les « étants », c'est lui qui en a la garde par son discours — et la justesse de celui-ci. De là, après le γινώσκειν, le σωφρονεῖν, le *bien-penser* — le penser vrai, le penser selon la vérité;

car l'homme est l'être grâce à qui, par qui, la réalité se montre jusque dans ses dernières profondeurs et advient à elle-même. Ce fragment, donc, ne signifie pas que l'homme ait à se tenir, comparativement au dieu, dans les limites que lui assigne sa nature mortelle. Car la vérité est éternelle. Or pouvoir dire cette éternelle vérité, c'est cela même qui échoit à l'homme comme sa part, et le distingue. Il n'a donc pas à prendre comme mesure le dieu. C'est une plus haute mesure qui doit régler ses pensées et ses volontés : la vérité — dont il est capable, par essence et par vocation.

Or l'homme qui vit pour, en vue de, et selon l'éternelle vérité, est le philosophe. Ainsi le philosophe n'est autre que l'homme qui réalise la vocation humaine. Le philosophe accomplit l'homme. Et cependant, il y a, on l'a vu, un abîme entre le philosophe et les autres hommes : si être philosophe n'est pas dépasser la condition humaine comme tellé, c'est dépasser la condition humaine ordinaire et moyenne. Car l'homme ne reçoit en aucun cas, jusqu'à présent (que ce « présent » soit celui d'Héraclite ou le nôtre), une éducation purement rationnelle et universelle. Il est éduqué dans le cadre d'un groupe déterminé, et lesté des croyances, idées toutes faites, idéaux, préjugés, qui sont ceux du groupe. La plupart des hommes parlent toute leur vie le langage du désir et de la tradition, et sont incapables de la rupture intérieure avec le groupe et les autres-en-nombre, sans laquelle il n'y a pas de philosophie. Il appartient en droit à tous les hommes, selon leur vocation universelle, de penser et de parler sous la seule idée de la vérité, de juger en raison, d'exercer l'activité de connaissance; mais la plupart sont infidèles à la vocation humaine, inégaux à leur propre nature, à la norme qu'ils portent en eux. Ce sont plutôt des sortes de marmots (cf. B 79) n'ayant pas encore atteint l'âge de raison et n'ayant pas droit à la parole, ou de singes.

Dans ces conditions, si l'on considère les hommes tels qu'ils sont, dire qu'il leur échoit, à tous, de « se connaître eux-mêmes » et de « bien-penser », implique, peut-être, de la part d'Héraclite, une sorte de dérision, de moquerie méprisante. En évoquant, devant leur état de fait, ce qui serait leur vocation véritable et essentielle, on les fait apparaître comme n'étant pas des hommes vrais et achevés, mais des ombres d'hommes, ou ne faisant que singer l'homme — mais, « des singes, le plus beau est laid » (B 82).

61 (101)

PLUTARQUE, *Contre Colotès*, 20, 1118 c (p. 256 Einarson-de Lacy) :

ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.

Je me suis cherché moi-même.

Héraclite a atteint le savoir. Il n'est pas en quête. Il dévoile le vrai : ἐδιζησάμην n'est donc pas un aoriste d'habitude (que l'on pourrait traduire par un présent : « Je me cherche »).

Plutarque rapproche et cite ensemble¹ la parole d'Héraclite et la maxime delphique γνῶθι σαυτόν, qui, dit-il, donna lieu à la question socratique « qu'est-ce que l'homme ? » (τί ἄνθρωπος ἐστίν, 1118 c) — c'est-à-dire, ajouterons-nous, à ce qui est, selon Platon (*Théét.*, 174 b), la question même de la philosophie², comme, selon le corpus hippocratique, la question primordiale de la médecine³. γνῶθι σαυτόν, dit le dieu : « homme, sache ce qu'est l'homme », s.e. : me prenant pour mesure. A quoi Héraclite réplique : « Je me suis cherché moi-même. » Le philosophe fait pièce au dieu de Delphes (cf. *ad B 93*). L'homme prend à son compte la question de l'homme : que suis-je ? — et sans ajouter, comme le fera saint Augustin : « Que suis-je, *mon Dieu* ? » (*Conf.*, X, xvii). C'est à l'homme qu'échoit la question; à l'homme aussi qu'échoit la réponse. L'homme est l'être qui fait question pour lui-même, qui se cherche et qui se sait.

Il est vrai qu'on ne retrouve pas, dans la parole d'Héraclite, le γινώσκειν du γνῶθι σαυτόν. διζήσθαι ne signifie pas la même chose que γινώσκειν, observe Marcovich (p. 57). D'après lui, comme d'après Zeller

1. Julien fera de même (*Contre les cyniques ignorants*, 5, 185 a).

2. Cf. notre *Orientation philosophique*, chap. III.

3. Cf., par exemple : « Certains médecins et savants déclarent qu'il n'est pas possible de savoir la médecine, quand on ne sait pas ce qu'est l'homme (ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος)... » (*De l'ancienne médecine*, 20, p. 620 Littré I, trad. Jouanna, in *Hipp. La nature de l'homme*, Berlin, Akademie-Verlag, 1975, p. 223).

(p. 176 et n. 4), s'appuyant sur D.L., IX, 5⁴, Héraclite veut dire simplement : « C'est moi-même que j'ai interrogé, et personne d'autre. » En ce cas, il ne faudrait pas voir dans le ἐδίζησάμην ἑμεωυτόν une réponse, ou une réplique, au γινῶθι σαυτόν. Mais, comme Nietzsche l'a noté, Héraclite, avec le verbe δίζημαι, use « d'un mot qui servait à désigner l'examen qu'opérait un oracle » (*Ecrits posth.*, 1870-1873, trad. Haar-de Launay, p. 170), ou, plus exactement peut-être, d'un mot utilisé pour désigner l'interprétation d'un oracle, si l'on se réfère à Hérodote, VII, 142 : « beaucoup d'opinions de gens expliquant l'oracle (δίζημένων τὸ μαντήριον) furent exprimées ». Les oracles que rendait la Pythie passaient pour avoir un caractère énigmatique⁵. « Je me suis cherché moi-même » signifie alors : j'ai cherché le mot de l'énigme — de cette énigme qu'est l'homme. Ce nom : « connaître », γινώσκειν, ou « connaissance ». « Il y eut un jour un astre, dira Nietzsche (*ibid.*, p. 171), sur lequel des animaux doués d'intelligence inventèrent la *connaissance*. Ce fut la minute la plus orgueilleuse... » « Je me suis cherché moi-même » : j'ai cherché, homme, le sens de l'homme; et j'ai trouvé ceci : l'homme est l'être voué à la connaissance, la passion de la vérité est la passion propre de l'homme, sans la philosophie enfin il n'y a pas d'existence humaine authentique.

Or, si une telle découverte a été possible, c'est parce que « je me suis cherché moi-même » en *un autre sens* aussi : non pas comme on cherche le mot d'une énigme, mais comme on cherche ce qui est caché. Pour devenir philosophe, on doit d'abord *se chercher*, parce qu'on est, initialement, comme enfoui et recouvert sous ce qui n'est pas nous — sous les façons de voir, opinions et options, croyances et préjugés mis en nous par des parents et des éducateurs qui entendent faire de nous des individus canoniques, les individus d'un groupe défini, le leur, et non des individus libres, jugeant en raison, des individus universels. Il faut conquérir sa singularité — condition pour conquérir aussi l'universalité, pour avoir accès à l'universel. Faute de quoi, le monde auquel l'on a affaire n'est jamais qu'un certain monde, particulier (cf. B 89), ce n'est pas *le monde*. Alors, que suis-je ? Un individu collectif, ni singulier ni universel. La subjectivité collective en moi me sépare du monde et de la

4. « Il ne fut le disciple de personne, mais il disait s'être cherché lui-même (αὐτὸν δίζησασθαι), et avoir appris tout par lui-même. » « Je suis autodidacte », dit Phémios (αὐτοδιδάκτος δ'εἰμι, *Od.*, XXII, 347).

5. A tort, selon Marie Delcourt (cf. *ad* B 93, n. 1).

vérité. Je ne suis pas encore au monde. Je rêve encore, d'un rêve collectif, car mes rêves sont aussi ceux des autres. « Je me suis cherché moi-même », dit le Philosophe; entendons : je me suis désaliéné, désengagé, j'ai « déconstruit » l'individu de groupe que j'étais, j'ai rompu intimement avec la loi du groupe, qui n'était qu'une loi de fait, je me suis séparé de tous les groupes particuliers pour avoir la vue et le jugement libres. C'est alors que je deviens capable d'être moi-même le sujet de mes discours. Ce ne sont plus les autres-en-nombre et la collectivité, c'est moi-même qui dis ce que je dis. Et c'est parce que mon discours est absolument *le mien* qu'il peut être vrai, exprimant non de pseudo-« vérités » de groupe, mais *la* vérité (universelle); et s'il est vrai, c'est qu'il est *le mien*. Le philosophe est l'individu universel, c'est-à-dire l'individu qui a cessé d'être étranger à lui-même, l'individu singulier et qui vit sa singularité, mais qui, parce qu'il est une raison libre, libérée, jugeant en liberté, est ouvert à l'universel, à la vérité en soi qu'aucun préjugé ne déforme.

062 (46)

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, IX, 7 (p. 440 Long) :

τὴν τ' οἷσιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι.

La présomption, une maladie sacrée, disait-il, et la vue, tromperie.

Les erreurs de conduite résultent, selon Socrate, de cette ignorance qui consiste à « croire savoir » (οἶσθαι εἰδέναι) ce qu'on ne sait pas (*Pr. Alc.*, 117 d). D'une manière générale, se trompent seulement ceux qui, ne sachant pas, « croient savoir » (*ibid.*, 118 a). Délivré par la maïeutique socratique de cette opinion de savoir, l'esclave du *Ménon*, s'il ne sait pas, « du moins ne croit plus savoir » (οὐδ' οἶται εἰδέναι, 84 a). Dans la ligne socratique, les stoïciens considèrent que la première tâche de l'éducateur en philosophie est de délivrer les jeunes gens de cette présomption par laquelle ils se figurent savoir, avant même d'avoir appris : « Quelle est la première tâche de l'apprenti philosophe ? C'est de bannir la présomption (οἷσις) ; car ce que l'on croit savoir (εἰδέναι οἶται), il est impossible de se mettre à l'apprendre » (Epictète, *Entr.*, II, 17, 1 ; cf. 17, 39 ; III, 14, 8). L'idée se trouvait déjà chez Zénon : « Rien n'est plus incompatible avec l'acquisition des sciences, disait-il, que l'οἷσις » — la présomption, l'opinion de savoir (D.L., VII, 23). L'οἷσις lui paraissait constitutive de la maladie de l'âme, celle-ci consistant, en effet, dans l'« opinion » (οἷσις) qui nous fait voir comme fortement désirable une chose qui n'est pas telle (D.L., VII, 115). Cicéron (*Tusc.*, IV, 11, 26) traduit οἷσις par *opinio*, et explique qu'une telle opinion (présomptueuse) « consiste à juger que l'on sait ce qu'on ne sait pas ».

On comprend que la présomption de savoir de l'ignorant relève, du point de vue stoïcien, de la « maladie » — mais pourquoi de la maladie « sacrée » ? Il faut rapprocher ici de B 46 le fragment 131 : d'après le *Gnomologium Parisinum* (Suppl. 134, n° 209, p. 152 Sternbach ; voir aussi *Florilegium Monacense*, n° 199, Meineke ; Maxime le Confesseur, *Lieux communs*, discours 34, *Pat. Gr.*, 91, p. 887 A), Héraclite disait : τὴν οἷσιν προκοπῆς ἐγκοπὴν, *La présomption : un obstacle au progrès*. Le propos est attribué par Diogène Laërce (IV, 50, recoupé par Stobée, III, 4, 87 = III, p. 239 Hense) au Cynique Bion du Borysthène (p. 130 Paquet). Mais il eût pu être prononcé par n'importe quel socratique, et d'abord par Socrate lui-même. Si l'ignorant croit savoir,

il ne peut apprendre : cette οἷσις, qui l'empêche de progresser, est le premier obstacle à lever. Or la présomption, comme trop haute opinion de son savoir et de soi-même, implique un dépassement de la mesure, une ὑβρις. Cela dit, rappelons que le dieu envoie volontiers l'*hybris* à l'homme qu'il veut perdre (cf. Théognis, 151-152). Le dieu ici concerné serait le dieu de la connaissance, le dieu de Delphes, Apollon, celui-là même qui a fixé la vocation de Socrate (Pl., *Théét.*, 150 c). Il peut très bien susciter l'οἷσις chez ceux qu'il juge n'être pas dignes d'accéder à la connaissance, comme un obstacle à l'acquisition de celle-ci. De là le nom de « maladie sacrée ». Ce que l'on connaît habituellement sous ce nom est l'épilepsie : l'analogie entre les convulsions de l'épileptique et les transes des devins faisait qu'elle passait, dans l'opinion du vulgaire, comme la marque d'une emprise divine. Ce qui correspond, pour le présomptueux, aux convulsions de l'épileptique, ce sont les démarches incoordonnées de l'intelligence, les saccades du jugement, et le règne de l'arbitraire par absence de méthode (méthode qui permet seule la προκοπή, l'avancée progressive). Celui qui est possédé par l'οἷσις ne sait même pas voir ce qu'il a sous les yeux : même la vue l'induit en erreur.

Que la présomption soit une « maladie sacrée », le propos est attribué à Epicure aussi bien qu'à Héraclite (fr. 224 Usener). C'est de présomption que souffrent, en dernière analyse, les malades de l'âme, selon Zénon (D.L., VII, 115). Pour les Sceptiques, la présomption, l'« opinion de science », comme dira Montaigne (qui traduit ainsi οἷσις), est la maladie même des dogmatiques (Sextus, *Hypo. Pyrrh.*, III, xxxii, 280-281). En tout cela, il n'y a rien qui nous permette de remonter jusqu'à Héraclite ; du reste, le terme n'est pas attesté avant Platon¹.

1. Dès les *Vors.*, 1912, Diels (p. 86) avait rejeté l'appartenance à Héraclite du mot οἷσις. Marcovich, après Bywater, rejette l'authenticité de B 46 tout comme de B 131 (ainsi font B.-W., Kahn). Kranz maintient l'authenticité des deux ; ses notes (*Vors.*, 1934, p. 161, 3 ; 181, 6) marquent, à cet égard, par rapport à Diels, un recul de la critique : qu'importe qu'οἷσις se lise dans un traité hippocratique (περὶ εὐσχημοσύνης, 4, IX, p. 230 Littré) qui date peut-être du I^{er} ou II^e siècle de notre ère ?

62 (112)

STOBÉE, *Anthologie*, III, 1, 178 (III, p. 129 Hense) :

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαύοντας.

Bien-penser, la qualité suprême ; et la sagesse : dire le vrai et agir suivant la nature, à l'écoute.

Comme ce fragment est cité ensemble avec d'autres fragments reconnus authentiques (fr. B 108 à 114), il n'y a pas lieu de douter de son authenticité. Son contenu pourra devenir banal, mais il ne l'était pas au début du v^e siècle av. J.-C. ; et il est fortement et spécifiquement héraclitéen.

Bien-penser n'est pas penser sous l'impulsion de l'intérêt ou du désir, ou dans le cadre étroit de la tradition, ou simplement en vue de l'utile. C'est penser de manière exclusive sous l'idée de vérité — la catégorie philosophique fondamentale. Depuis que la philosophie a vu le jour, bien-penser est la nouvelle *arété*, la nouvelle excellence de l'homme, la qualité qui en fait la valeur suprême, et non plus la décision tragique du héros homérique qui, malgré son amour farouche de la vie, sacrifie celle-ci pour l'honneur particulier qui s'attache à sa mort ; ni le courage chanté par Tyrtée : celui non plus du héros solitaire, mais du guerrier qui combat avec les siens pour la grandeur ou la survie de la πόλις — le bien commun —, qui tient bon dans la bataille et sait mourir pour la patrie ; ni, bien entendu, la valeur qui se révèle par la victoire, dans les compétitions sportives, de ce nouveau héros qu'est le champion, qui lui vaut d'être célébré par Pindare — mais remis à sa place par Xénophane (fr. B 2 DK) ; ni enfin, à mesure que la vie politique se fait plus intense, notamment dans les cités démocratiques, la valeur qui s'affirme désormais dans l'action politique, la conquête et l'exercice du pouvoir. L'*arété* la plus grande, c'est dans la force de penser selon la vérité qu'il faut la chercher. Que l'exigence de vérité soit l'exigence inconditionnelle,

celle qui doit passer avant toute autre, ce sera l'essence même du socratisme. Mais, en cela, Socrate est l'héritier des grands philosophes ioniens ou italiques. Que bien-penser soit la *vertu* suprême, Xénophane aussi bien eût pu le dire, ou Parménide. Mais ensuite, lorsqu'il s'agit de définir la σοφίη qui résulte de ce σωφρονεῖν, on passe sur un terrain plus proprement héraclitéen.

La sagesse consiste à dire, dans un discours vrai (*logos*), les choses vraies, ἀληθέα. La vérité ne se dit pas au pluriel chez Parménide. Ici, au contraire, la vérité, dans l'unité de son discours, embrasse le divers. Ce qui est pensé, ce n'est pas autre chose que le monde — il n'y a rien d'autre ; c'est le monde en son intelligibilité et la nature des choses qui sont au monde (et *tout* a été, est, ou sera au monde). Tout ce qui est au monde est régi par le θεῖος νόμος (B 114), la loi universelle de la nature — la loi de l'unité des contraires. Toutes les choses que l'on pourra dire *vraies*, ἀληθέα, ne le seront qu'autant que les contraires ne seront pas posés comme purement et simplement exclusifs l'un de l'autre, et s'annulant l'un l'autre. Tout discours *vrai* au sujet de ce qui mérite d'être dit « réel » doit penser ensemble des aspects divers et qui s'opposent.

Dans l'action ensuite, la sagesse consiste à opérer en pleine conscience de cette loi de la nature qui veut que toute génération réussie, toute production heureuse, toute efficacité comporte l'union complice de principes, ou d'ingrédients, ou de gestes, contraires, et une dialectique d'opposition. Certes, un processus quelconque ne peut aboutir à une œuvre viable, qui ait sa place dans le réel, qu'en unissant les contraires. C'est une telle union, et unité, que réalise le travail artisanal : c'est par l'eau non résistante que le forgeron rend le fer résistant ; les scieurs au passe-partout font la même chose en poussant et en tirant, mais l'un tire et l'autre pousse ; les maçons mouillent ce qui est sec, sèchent ce qui est humide, ils fragmentent ce qui est assemblé, ils rassemblent des morceaux ; les compositeurs associent l'aigu et le grave, les sculpteurs enlèvent et ajoutent, les chirurgiens percent et coupent et recousent, ils font souffrir et guérissent (cf. Hippo., *Du régime*, I, 13 s. ; v. aussi *ad B 1* ; B 58). Or, celui, par exemple, qui assemble voyelles et consonnes pour former des mots, ne se rend pas compte qu'il associe des contraires ; il le fait néanmoins : sinon ce qu'il fait ne pourrait aboutir. Mais c'est une plus grande σοφίη que d'agir et de faire en ayant conscience de la loi de l'art qu'on pratique, car, par l'intelligence de ce que l'on fait, ce qui était routine devient œuvre de raison. Or il est un domaine, on l'a

vu, où l'homme substitue volontiers ses propres lois à celles qui auraient leur fondement dans la nature. C'est le domaine de la politique, où l'on voit les classes, les factions, les partis opposés, vouloir le pouvoir pour elles, ou eux, seuls, et lorsqu'elles, ou ils, le possèdent, l'exercer unilatéralement, en imposant à tous des lois qui ne sont pas faites pour tous (pour l'avantage de tous), mais pour les uns, non pour les autres. La sagesse politique veut que l'on agisse en étant attentif à la loi de la nature, qui veut que l'on reconnaisse le droit égal des opposés — droit qui maintient au sein de toute unité, comme unité *vivante*, la différence et l'opposition.

La sagesse consiste à agir suivant la nature, en prêtant l'oreille (cf. *ἐπαίω*) comme lorsqu'on accorde un instrument; car une harmonie naît, selon Héraclite, de l'opposition des contraires, du moins lorsque cette opposition, ce conflit ne vont pas jusqu'à la violence (*ὑβρις*) destructrice de l'un des pôles. La nature est un instrument qui s'accorde toujours lui-même; mais la cité humaine a besoin d'un accordeur, car le risque de démesure, de violence excessive et injuste, y est permanent. Cet accordeur, c'est le sage législateur, ou l'homme politique formé à la sagesse politique par la philosophie : c'est dire que l'accordeur, en dernière analyse, est le philosophe.

063 (133)

Gnomologium Vaticanum e cod. vat. gr. 743, n° 313 (p. 121 Sternbach-Luschnat) :

ἄνθρωποι κακοὶ ἀληθινῶν ἀντίδικοι.

Les méchants sont les adversaires des véridiques.

Les véridiques aiment à dire la vérité et ont l'habitude de la dire. Les méchants ont besoin de l'ombre, de la dissimulation, de la non-clarté. Ils ont partie liée avec les menteurs, et les menteurs avec eux. Ils se tiennent à l'écart des véridiques, ne les fréquentent pas, les craignent; mais pourquoi seraient-ils leurs « adversaires »? C'est ce que cette première manière d'entendre le texte, disons l'interprétation morale, plutôt socratique, explique mal.

Le terme, au contraire, s'explique parfaitement si l'on songe à l'opposition des nobles, des « véridiques » (*ἐσθλοὶ*), des « bons » (*ἀγαθοὶ*), et des plébéiens, des « gens de rien » (*δειλοὶ*), menteurs, lâches, « méchants » (*κακοὶ*), telle qu'on la trouve chez Théognis, le porte-parole de l'aristocratie de Mégare, menacée puis renversée par une révolution sociale et politique (au début du VI^e siècle) conduite par des chefs démagogues.

Songeant à cette opposition qui devait lui être familière, étant, lui, en tant que philosophe enseignant la vraie doctrine, par excellence au nombre de ceux qui disent vrai, se trouvant pourtant aux prises avec l'opinion populacière et les attaques de ceux qui « aboient contre celui qu'ils ne connaissent pas » (B 97), Héraclite a pu dire que les *kakoi*, entendant par là les gens d'esprit commun, bas et sans noblesse, sont les adversaires naturels des « véridiques », des « amants de la vérité », selon le nom (*οἱ Φιλαλήθεις*) que l'on trouve dans Diogène Laërce (I, 17) pour désigner une secte de philosophes.

Malgré cela, on hésitera à voir dans ce texte les mots mêmes d'Héraclite. *ἀντίδικος* ne fait pas difficulté, qui signifie « adversaire » chez Eschyle (*Ag.*, 41). Mais *ἀληθινός*, au temps d'Héraclite, signifie « vrai », « réel » (cf. Melissos, B 8, 5 DK) : le sens de « véridique » est plus tardif (Xén., *An.*, I, 9, 17). Dira-t-on qu'Héraclite ne disposait guère d'autres mots, l'emploi de *ἐσθλός* étant réservé à la poésie? On lit pourtant *λόγος ἐσθλός* dans Démocrite (B 177 DK). Il est, du reste, peu probable, qu'Héraclite ait accepté, en employant le pluriel (« les véridiques »), de faire nombre avec d'autres.

63 (108)

STOBÉE, *Anthologie*, III, 1, 174 (III, p. 129 Hense) :

ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

De tous ceux dont j'ai entendu les discours, aucun ne parvient à ce point : connaître que la sagesse est séparée de tout.

« De tous ceux dont j'ai entendu les discours » signifie : « De tous ceux dont les discours sont parvenus jusqu'à moi », et non : « De tous ceux que j'ai entendu discourir. »

Le σοφόν (« ce qui est sage », non « celui qui est sage ») n'est pas ici la sagesse-comportement (σοφία), qui consiste à « dire le vrai » et à « agir suivant la nature » (B 112), mais la sagesse-savoir, le mot « sagesse » étant toutefois préféré au mot « savoir », dès lors qu'il s'agit du savoir absolu, c'est-à-dire du savoir de la Totalité — du savoir philosophique comme tel.

Nous l'avons vu (*ad* B 50; cf. p. 27) : le discours vrai, le *logos*, ne se totalise pas avec l'ensemble des êtres; il ne fait pas partie du *tout* : il est « hors » du *tout*... pour dire, dévoiler le *tout*. La science suprême, la Sagesse, est ce que recèle le *logos*. Ainsi, elle est « séparée de tout ». Que nous enseigne-t-elle? Que « tout est un » (ἐν πάντα εἶναι, B 50) : que tout aspect du réel est un avec son contraire, selon la loi (νόμος) universelle et éternelle de l'unité des contraires. Le vrai, toutefois, n'est pas un avec le faux. Le discours vrai (*logos*) n'est pas un avec son opposé. Il ne fait donc pas partie des choses « réelles », qui sont, toutes, gouvernées et unies par la loi de l'unité des contraires. D'après cette loi, on ne peut avoir affaire à rien de réel sans avoir affaire aussi à son opposé. On ne peut avoir le plaisir sans la douleur, ou l'inverse, la joie sans la tristesse, la vie sans la mort, etc. Mais on peut avoir le vrai sans le faux : en cela consiste la sagesse-savoir, le *sophon*.

Or, ce que nous dit ici Héraclite, c'est que nul avant lui n'a connu

cette transcendance du *logos* et de la sagesse qu'il recueille — le mot « transcendance » étant pris au sens B, 3^e de Lalande (*Voc.*, 5^e éd.) : « Se dit de la doctrine d'après laquelle il y a des rapports fixes, de droit et de vérité, qui dominent les faits et n'en dépendent pas. » Xénophane affirme, si l'on veut, la « transcendance » du θεός, mais à la condition d'entendre autrement le mot « transcendance ». *Un seul dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes / Et qui, ni par le corps ni par la pensée, ne ressemble aux mortels* (B 23 DK) : ce dieu de Xénophane, en dépit de l'expression « le plus grand *parmi* », paraît bien être d'un autre ordre que celui des dieux et des hommes. Certes, il est dit que c'est « aux mortels » qu'il ne ressemble ni par la forme du corps ni par la pensée. Mais on sait que les dieux grecs, à cet égard, ressemblaient précisément aux mortels. De sorte que ce que dit le texte est bien que le dieu unique est au-delà de tous les dieux. Il leur est transcendant, ainsi qu'aux hommes, au sens B 1^e de Lalande, qui veut que Dieu soit transcendant aux autres êtres s'il est vis-à-vis d'eux dans une relation de supériorité absolue ou de maîtrise et de domination. Or ce n'est pas cette transcendance-là qu'Héraclite a en vue. Car ce dieu unique, si dissemblable, si différent soit-il des autres êtres, est encore un être. Il est transcendant comme une réalité peut être transcendante à une autre réalité; il n'est pas hors de l'ensemble de ce qui est réel. Autre est le statut du *logos*. Ce que recueille le discours absolument sage, c'est la vérité au sujet de toutes choses (πάντα), de toutes les réalités, ou de la réalité dans son ensemble; dès lors lui-même n'en fait pas partie, car, pour rassembler cette réalité, il faut qu'il se tienne au-dehors. Ce qui est dit est d'une tout autre nature que ce au sujet de quoi est dit ce qui est dit. Le discours vrai nous révèle la loi à laquelle rien de ce qui est réel ne peut échapper, la grande loi cosmique de l'unité et de l'indissociabilité des contraires; mais il y a ce qui ne tombe pas sous la juridiction de cette loi : cette loi elle-même et le discours qui l'a dit.

Or pas un de ceux dont les discours sont parvenus jusqu'à moi, dit Héraclite, ne s'est rendu compte du statut particulier de la sagesse que contient le discours vrai : aucun ne s'est rendu compte que l'on ne connaissait pas vraiment le réel si l'on ne connaissait pas la nature de la connaissance. Connaître, c'est se connaître connaissant; c'est connaître la connaissance. De là le nom de « sagesse » — qui s'attache à la connaissance de soi-même. La sagesse est savoir absolu, savoir de la totalité, mais elle est aussi savoir ou connaissance d'elle-même comme séparée

de tout. Car lorsque Héraclite dit que nul n'a connu que la sagesse est séparée de tout, cela implique que la sagesse héraclitéenne, elle, se connaît comme séparée de tout. Elle connaît tout, et en même temps elle-même comme séparée de tout, comme étant hors du tout pour le dévoiler sans reste et le totaliser. La sagesse héraclitéenne est un soleil qui ne laisse aucune ombre.

64 (41)

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, IX, 1 (p. 437 Long) :

ἐν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνῶμην [ὅτῃ] κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων.

ὅτῃ κυβ. P^{ao} : ὅτε ἡ κυβ. B : ὅτ' ἐγκυβ. F : [ὅτε] ἡ κυβερνᾶται Byw. : ὅτῃ ἐκυβέρνησε Diels, acc. Long, Diano : ἔτεῃ· κυβερνῆσαι Reinhardt (*Parm.*, p. 200, n. 1) : ὅτεο κυβερνῆσαι W. Broecker (*Gnomon*, 30, 1958, p. 438) : ὅτῃ κυβερνᾶται Deichgräber (*Philologus*, 93, 1938, p. 14, n. 1) : ὅκη (vel ὅπη) κυβερνᾶται Gigon, Walzer : ὅκη κυβερνᾶται Kirk : ὅτῃ delevi

La sagesse consiste en une seule chose : savoir qu'une sage raison gouverne tout à travers tout.

κυβερνῆσαι, attesté par les manuscrits, doit être conservé. ὅτῃ, qui n'a pas de réalité linguistique, ne peut être maintenu (cf. Kahn, p. 321, n. 204), et sa suppression pure et simple, qui permet de conserver l'infinitif actif, est préférable aux corrections que l'on a proposées. γνῶμην serait, selon Heidel (et Kirk, p. 389), un accusatif d'objet interne (cf. « vivre sa vie ») : « ἐπίστασθαι γνῶμην is a periphrasis for γινώσκειν » (p. 701). Mais Héraclite n'aurait pas employé deux mots pour dire ce qu'il pouvait dire en un seul (cf. Vlastos, *On Heraclitus*, p. 353). γνῶμην est le sujet d'une proposition infinitive complément de ἐπίστασθαι.

Nous avons déjà rencontré le mot γνῶμη et l'avons traduit par « raison » : mais, dans le fragment 78, il s'agissait de la raison-connaissance ou « subjective », par laquelle l'homme devient philosophe et se mesure au Tout, alors que, dans le fragment 41, la γνῶμη est la raison « objective » ou cosmique. *A parte hominis*, il peut y avoir un mauvais usage de la raison — qui la réduit à une faculté technique, instrumentale. En revanche, la γνῶμη cosmique est une raison « sage », qui gouverne, qui pilote (la κυβέρνησις est l'action de diriger à l'aide d'un gouvernail) l'ensemble des choses réelles, le monde, pour le bien du tout — le « bien », c'est-à-dire le salut : c'est ce pilotage qui empêche le monde de se désagréger dans le non-être.

La sagesse, τὸ σοφόν, ne consiste pas dans l'accumulation polymathique, encyclopédique, de savoirs multiples, mais dans ce savoir qui est l'unique nécessaire : savoir que la raison gouverne le monde — il est vrai une raison purement immanente, qui dirige tout ce qui est au monde par le moyen de ce qui est au monde. Et du reste, il n'y a rien d'autre, et la raison rectrice n'est pas extérieure au monde, ne le gouverne pas du dehors : elle se confond avec la rationalité des rapports toujours maintenus à travers les transformations de toutes choses. La sagesse consiste à reconnaître la sagesse à l'œuvre dans le monde, qui gouverne tout par le moyen de tout, qui donc assure la vie par la mort, le plaisir par la douleur, la justice par l'injustice, le bien par le mal et chaque chose par son contraire — sagesse immorale donc, mais qui maintient le monde en équilibre et en ordre (*cosmos*) malgré sa perpétuelle instabilité, et qui assure, grâce à un renouvellement incessant, la perpétuité de la vie universelle.

Si la raison cosmique gouverne toutes choses à travers toutes choses, cela signifie qu'aucune aux autres n'est sacrifiée : le droit des contraires est reconnu — de la mort comme de la vie, de la guerre comme de la paix. Simplement ce droit est limité. S'il est possible de gouverner toutes choses par toutes choses, c'est qu'il y a pour chacune une mesure, une limite à ne pas dépasser, et qu'elle ne dépasse pas. Entre les aspects négatifs et les aspects positifs des choses, une compensation s'établit, un équilibre, et tout excès est corrigé par la raison à l'œuvre dans le tout. γνῶμη : le mot enveloppe l'idée de limite et de mesure. C'est par le respect de la mesure, et des mesures spécifiques, que fonctionne le monde. C'est là la condition pour que l'opposition universelle soit compatible avec l'ordre cosmique. Le philosophe, par la raison qui est la sienne, reconnaît la raison de la nature, la raison des choses, c'est-à-dire la règle qui régit les oppositions, les conflits de contraires, de telle sorte que de cette opposition résulte une harmonie. Et de même qu'il reconnaît, dans la nature, des limites que la nature *ne dépasse pas*, de même il voit que, pour l'homme, ces limites sont des limites *à ne pas dépasser*, et il en vient à condamner la démesure du point de vue de la sagesse.

65 (32)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 115, 1 (II, p. 404 Stählin) :

ἐν, τὸ σοφόν, μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

L'Un, le Sage, ne veut pas et veut être appelé seulement du nom de Zeus.

ἐν est sujet de ἐθέλει, τὸ σοφόν en apposition à ἐν, μούνον est pris adverbiallement. D'autres lectures sont possibles (cf. Kirk, p. 393), par exemple : « L'Un, le seul Sage, ne veut pas et veut être appelé du nom de Zeus. » Celle que nous adoptons donne le sens le mieux en accord avec ce que nous savons déjà de la pensée héraclitéenne. Au génitif Διός, dont Héraclite use dans le fragment 120, Ζηνός est ici préféré car faisant apparaître ce que signifie le « nom de Zeus » : la *vie* (ζῆν est l'infinitif présent de ζάω, vivre). Ce point ne peut être laissé de côté : il est, au contraire, essentiel, dès lors que l'attention est attirée sur le *nom* de Zeus, le problème étant de savoir avec *quel nom* doit être dit l'Un, si l'Un est celui de la sagesse.

L'Un, le Sage, diffère de l'Un exclusif. Celui-ci est l'un unilatéral qui ne retient jamais qu'un côté des choses et ne saurait rassembler les contraires, ou c'est l'Un absolu, qui se pose à part du multiple dans sa transcendance et son aséité. En premier lieu, l'Un héraclitéen n'est pas l'un purement un, mais l'un qui unifie — qui réalise l'unité du multiple au lieu de le laisser à sa dispersion. C'est l'Un cosmique : car le monde est un — non pas un seulement, mais un et multiple. En second lieu, l'Un d'Héraclite est l'Un double, qui fait l'unité des contraires, le positif et le négatif ne pouvant se poser à part l'un de l'autre. De sorte que la sagesse à l'œuvre dans le monde — par-delà le bien et le mal — réalise sans cesse l'unité non seulement des différents mais aussi des opposés.

L'Un — le Sage, c'est-à-dire l'Un vivant et concret, non l'un abstrait et unilatéral — ne « veut » pas être appelé seulement du nom de Zeus. Zeus est ici le principe de la *vie* universelle, selon une étymologie populaire que l'on retrouve chez Eschyle (*Suppl.*, 584), Euripide (*Or.*, 1635),

Platon (*Crat.*, 396 ab), dans le *De mundo* du Ps.-Aristote (401 a 13), chez Chrysippe (le dieu « est appelé Zeus parce qu'il est cause de la vie, ζῆν, ou parce qu'il pénètre intimement tout ce qui vit », D.L., VII, 147), ou dans les *Allégories d'Homère* d'Héraclite le rhéteur (23, 6). L'Un-Sage veut être appelé du nom — « Zeus » — signifiant le principe par lequel nous vivons, mais pas seulement de ce nom, car le principe par lequel nous vivons est aussi celui par lequel nous mourons. « Zeus » signifie « vie » et non « mort », comme si l'on pouvait avoir l'une sans l'autre. Parce que « Zeus » signifie *seulement* la vie, l'Un-le-Sage ne veut pas être appelé *seulement* du nom de Zeus. La mort est le mauvais côté de toute vie; la vie universelle et la mort universelle vont ensemble, et l'Un cosmique, l'Un immanent (il n'y en a pas d'autre...), est toujours l'un qui est deux.

Pourtant Héraclite dit : « L'Un ne veut pas *et veut* être appelé seulement du nom de Zeus. » Il veut être appelé *seulement* du nom de Zeus : comment comprendre cela ? Dans le fragment B 30, il sera question du « feu *toujours vivant* », πῦρ ἀεζῶον : car bien que la vie n'existe pas à l'état pur, indépendamment de la mort, et réalise toujours son opération par le moyen de la mort (une génération qui meurt fait place à une autre, etc.), c'est tout de même la vie qui, éternellement, l'emporte. Toute vie particulière est mortelle, mais, à travers la fugitivité des vies particulières, un renouvellement se fait. La vitalité de la nature ne s'épuise pas, et le monde ne meurt pas. L'Un-le-Sage veut être appelé *seulement* du nom de Zeus, si l'on entend par « Zeus » non pas celui qui s'oppose purement et simplement à Hadès, mais un Zeus nouveau, un avec Hadès, et qui réalise sa fin par le moyen d'Hadès, un Zeus cosmique, symbole du caractère éternel de la vie périssable. C'est que la mort et la vie ne sont pas universelles de la même façon. Tous les êtres périssent, tous les vivants meurent, mais *seulement* tour à tour et non en même temps; tandis que tous les vivants qui vivent, vivent en même temps. Ainsi le monde est tout entier vivant, la mort ne faisant que remplacer un vivant par un autre, et n'ayant pas de prise sur lui dans son ensemble, comme lieu de vie éternel. Car lorsque la mort fait son œuvre, le monde ne s'en trouve pas plus mal : une substitution s'opère, tout simplement.

66 (18)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, II, 17, 4 (II, p. 121 Stählin) :

ἐάν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἔδν καὶ ἄπορον.

S'il n'espère pas l'inespérable, il ne le découvrira pas, étant inexplorable et sans voie d'accès.

L'objet de ἐξευρήσει est αὐτὸ sous-entendu (Marcovich, p. 40). Notre ponctuation est celle de Gomperz (*Wiener Sitzungsber.*, 113, 1886, p. 999), Reinhardt (*Parm.*, p. 62, n. 2), Burnet, Walzer, Marcovich. - Bywater, Diels, Heidel (p. 696), Winterhalder (p. 119) lisent : « S'il n'espère pas, il ne découvrira pas l'inespéré » (ou : « S'il n'attend pas, il ne découvrira pas l'inattendu »), à tort, semble-t-il. Est-il besoin de dire que « qui n'espère pas ne rencontrera pas l'in-espéré » ? Cela va trop de soi. Héraclite voudrait-il inciter ou exhorter les hommes à espérer ? Cela n'est pas dans sa manière. Ou dire qu'il *faut* espérer ? A quoi bon ? Tous les hommes espèrent. Chacun sait, depuis les anciens poètes, que l'*espoir* est la part que les dieux ont laissée aux hommes. L'Espérance (Ἐλπίς), personnifiée par Hésiode (*Tr.*, 96), a son séjour chez les humains, qu'elle berce tous les jours de l'illusion d'un lendemain meilleur, grâce à quoi ils supportent leur vie de labeur et de misère. Les hommes n'ont la *vraie vie* qu'en espoir, les dieux l'ont en réalité (cf. Sémonide d'Amorgos, fr. 1 Diehl). Héraclite ne songe nullement à dire aux hommes qu'il faut espérer : il sait fort bien qu'espérer est la maladie des humains.

Ce dont il s'agit, chez le philosophe, est d'une modification essentielle de l'espoir, d'une modification dans la manière d'espérer. D'une part, les hommes espèrent à la folie. « L'espoir et la confiance nourrissent toutes nos aspirations vaines », dit Sémonide (*ibid.*). D'autre part, pourtant, les hommes sont étrangement timides dans leur espérance, car il est quelque chose dont ils jugent que les humains ne

peuvent absolument pas espérer l'atteindre, qui est donc « inespérable » : la *vérité*. Posséder la vérité, cela est réservé au dieu. Lui seul *sait*. « Zeus voit la fin de toutes choses », dit Solon (fr. 1 Diehl). — Le couple « espérer l'inespérable » est typiquement héraclitéen. Ce qui fait le philosophe est un espoir tout autre que les espoirs multiples et mondains du commun des mortels. Les espoirs humains portent sur les choses du monde, les réalités intramondaines. Les hommes espèrent ceci ou cela *dans le monde*. Le philosophe renonce aux conquêtes mondaines. A cet égard, il n'espère rien, ou plus rien : aux espoirs des non-philosophes s'oppose l'*inespoir* du philosophe. ἀνέλπιστον doit se traduire par « inespérable » (« qu'on ne peut espérer », Littré), non par « inespéré » (« qui n'est pas espéré », *ibid.*). L'espoir propre du philosophe porte sur ce que l'on tient pour « inespérable » : la vérité, à savoir quelque chose d'autre que le monde ou la réalité dans son ensemble — le *discours vrai* de cette réalité, qui, on l'a vu (*ad B 50*), est « hors » du tout, étant discours *du tout*. Etre philosophe, c'est espérer autre chose que tout ce à quoi on peut s'attendre déterminément dans le monde, autre chose que tout, à savoir la vérité sur le tout.

L'ἀνέλπιστον, la Vérité, qui est transcendante — mais non comme une réalité est transcendante à une autre réalité — est « inexplorable et sans voie d'accès ». S'il s'agit non de la Vérité métaphysique, mais d'une vérité intramondaine, par exemple médicale, géographique, ou toute autre vérité empirique ou scientifique, on peut concevoir des méthodes de recherche, d'exploration, d'investigation, qui permettent de cerner cette vérité, de l'approcher, d'établir une voie d'accès vers elle. Mais la Vérité métaphysique ne s'obtient par aucune méthode intramondaine concevable : il n'y a pas de πόρος, de passage vers elle ; elle est hors piste. Kant dira que la métaphysique (de l'être) ne peut être une « science ». Certes ! car le philosophe ne chemine pas dans le monde comme les autres humains, savants ou non. Il s'est désengagé du monde, et par là même a affaire au monde dans son ensemble. Et son discours n'entend pas porter sur ceci ou cela dans le monde, mais sur le monde lui-même.

L'investigation, la recherche empirique et scientifique, l'exploration méthodique ne vont pas sans l'espoir de la découverte, de la trouvaille. Mais ce que l'on espère ainsi est essentiellement de la nature de l'« espérable ». On cherche dans l'espoir de trouver si l'on suit la bonne voie. Or, pour que la Vérité métaphysique se donne, il faut que, quoique

« inespérable », elle soit l'objet d'un espoir essentiel. Héraclite ne dit pas que ce soit une condition suffisante ; mais c'est une condition nécessaire. Or « espérer l'inespérable », c'est espérer posséder ce qui jusque-là était reconnu être le privilège du dieu : la vérité absolue. C'est donc ne plus se penser comme un « simple mortel », essentiellement différent du dieu. Le philosophe est celui en qui s'abolit la différence du dieu et de l'homme, car il dit *la Vérité*, et il n'y a qu'une Vérité.

67 (122)

Suda, s.v. ἀμφισβαστεῖν, contester (p. 157 Adler, *Suidae Lexicon*) :

ἀγχιβασίην.

ἀγχιβασίην G (Parisinus 2623) I (Angelicanus 75) T (Vaticanus 881) S (Vaticanus 1296) M (Marcianus 448) : ἀγχισβασίην A (Paris. 2625) F (Laurentianus 55, 1)

Contestation.

On lit dans la *Suda* (lexique byzantin du x^e siècle) :

ἀμφισβαστεῖν ἔνιοι τὸ ἀμφισβητεῖν, Ἴωνες δὲ καὶ ἀγχιβαστεῖν, καὶ ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος.

Pour « les Ioniens », donc, selon le Lexique, ἀγχιβαστεῖν = ἀμφισβητεῖν (ou ἀμφισβαστεῖν), « contester », et, pour Héraclite, ἀγχιβασίη = ἀμφισβήτησις ou ἀμφισβασίη, « contestation ». Toutefois on ne connaît aucune occurrence du verbe ἀγχιβαστεῖν et de ἀγχιβασίη.

1) S'appuyant sur l'étymologie (βαίνω, marcher; ἄγχι, près de), Diels a traduit ἀγχιβασίη par *Annäherung*, « approche »; de même Walzer, Marcovich, B.-W., Diano (p. 202, n. 2; mais le fragment 122 n'est, pour Diano et Serra, qu'« una glossa della *Suda* »). Gigon (p. 113), suivi par Kirk-Raven (p. 209, n. 1), rattache ἀγχιβασίη à la comparaison que, selon Sextus (*Adv. Math.*, VII, 130), Héraclite a faite, de l'intelligence (νοῦς) retrouvant au réveil, au contact du monde, la faculté du discours (*logos*), avec des tisons qui redeviennent ardents quand on les *approche* du feu. Chez Xénophane (A 38 DK), ce sont les astres qui, la nuit, « se rallument comme des charbons »; chez Hippocrate (*Du rég.*, I, 29, 2), c'est l'âme (spermatique : ψυχή = σπέρμα) qui s'unit à l'âme comme un charbon éteint à un charbon ardent; pour les Sophistes dont parle Aristophane (*Nuées*, 96 s.), nous sommes des charbons sous l'étouffoir du ciel. On peut bien dire que, pour Héraclite, l'intelligence n'est pas étouffée par le monde qui nous entoure (les Sophistes ou Aristophane auraient peut-être, en ce cas, renversé le sens de la comparaison héraclitéenne), mais qu'au contraire, par le contact avec lui, elle devient

ardente (cf. B 118) comme le tison près du feu. Cela n'autorise pas le rapprochement proposé par Gigon. Il reste en effet, que, selon la *Suda*, ἀγχιβασίη est pris par Héraclite comme signifiant ἀμφισβασίη, « contestation ».

Un autre rapprochement a été fait (notamment par Vuia, p. 53) : avec un passage d'Aristote (*Part. an.*, I, 5, 645 a 17 s.), que Vuia traduit ainsi : « A des étrangers qui le visitèrent mais qui hésitaient à s'approcher, le voyant se chauffer auprès d'un four, Héraclite avait dit : *approchez, car ici aussi les dieux sont présents* » (A 9 DK) — en quoi le traducteur sollicite un peu le texte : Héraclite ne dit pas aux visiteurs d'« approcher » mais d'« entrer » (εἰσιέναι)¹.

2) Tenons-nous-en au témoignage de la *Suda*, comme font le L.S.J. (s.v. ἀγχιβασίη) et Chantraine (s.v. ἄγχι) : ἀγχιβασίη équivaut, pour Héraclite, à ἀμφισβήτησις (= *ion.* ἀμφισβασίη) et signifie « contestation » (Patrick : « Debate »; Jones : « Critical discussion »). Est-ce à dire que l'étymologie du mot ne soit pas présente à l'esprit d'Héraclite ? Tout au contraire. Mais ἀγχιβασίη ne signifie pas tant « approche » que « marcher en restant proche » (ἄγχι, auprès de). Dès lors, de quoi s'agit-il ? Sans doute, en jouant sur ἀμφί et ἄγχι, de révéler, de faire apparaître la vraie nature de la contestation — ou controverse, ou discussion. ἀμφισβασίη, dites-vous : la contestation, la controverse, le fait d'aller l'un d'un côté, l'autre de l'autre (ἀμφί, « de part et d'autre », Chantraine). Oui ! mais aussi le fait de marcher de compagnie, d'aller en restant *près*. Près de quoi ? De ce que l'on conteste. Héraclite — on peut

1. Pour la signification de ce texte, cf. surtout L. Robert, Héraclite à son fourneau, *Annuaire des Hautes Etudes*, 1965-1966, IV^e Section, p. 61-73. Héraclite se chauffait au fourneau (*ipnos*) de la cuisine (car il pouvait faire froid à Ephèse, même si cela était tout à fait exceptionnel). L'usage voulait que les visiteurs fussent accueillis à l'*hestia*, au foyer de la maison, lieu sacré où les dieux étaient présents. Mais l'autel du foyer, qui pouvait se trouver à l'air libre, dans une cour intérieure, et qui était fait pour une flamme intermittente, ne donnait guère de chaleur. Pour se chauffer, le feu de la cuisine était mieux. « Il y a des dieux aussi dans la cuisine »; autrement dit : le feu de l'*ipnos* n'est pas moins divin que le feu de l'*hestia*. A ce que dit L. Robert, ajoutons une précision : les visiteurs sont des *invités*, puisqu'ils s'attendent à être reçus à l'*hestia* (et marquent une hésitation lorsqu'ils voient qu'Héraclite n'est pas là où ils peuvent s'attendre à être reçus, selon la coutume). Le commentateur de Heidegger, dans la *Lettre sur l'humanisme*, nous éclaire moins sur Héraclite que sur la façon dont il pense son propre rapport à « la foule impotente et curieuse des visiteurs étrangers » (trad. Munier, Aubier, 1957, p. 141).

s'en douter — n'entend pas aller à la vérité par une méthode telle que le débat, la discussion. Contester une thèse, c'est d'abord interioriser son contenu, pour le repousser. Celui qui conteste conserve, par là même, ce qu'il conteste. Si je repousse, c'est à ce que je repousse que j'ai affaire au plus près. Contester le pythagorisme, par exemple, sera, en même temps, aller toujours au plus près du pythagorisme, de compagnie avec lui, pour le suivre dans sa logique, sa systématique, son développement. Héraclite n'entend pas aller à la vérité en réfutant les philosophies qui lui semblent fausses, car il ne pourrait les réfuter sans s'en imprégner, et on n'atteint pas la vérité en s'imprégnant de l'erreur. Il n'entend pas progresser en niant le contenu conservé, en conservant le contenu nié. La Vérité métaphysique ne s'obtient pas en séjournant dans l'erreur, ou en contestant l'erreur, et, par là même, en restant près d'elle. Elle exige une rupture beaucoup plus radicale : il faut laisser de côté les *logoi* des autres, et aller aux choses mêmes. Il faut devenir singulier pour, par un usage alors totalement libre de sa raison, atteindre l'universel.

L'auteur de la *Suda* n'a pas compris que, par le mot ἀγχιβασίη, Héraclite voulait faire ressortir la double nature, unissant les contraires (aller séparément, aller de compagnie), de la contestation ou discussion : l'*amphisbasiè* est une *anchibasiè*. A partir de ἀγχιβασίη, il aura forgé le verbe ἀγχιβατεῖν, qui n'existe pas.

68 (47)

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, IX, 73 (p. 476 Long) :

μη εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.

Ne conjecturons pas au hasard sur les plus grands sujets.

Ce fragment, rejeté comme inauthentique par Schleiermacher qui n'y reconnaît pas le style d'Héraclite, accepté par Bywater et Diels, est suspecté par Marcovich (p. 572) à cause de la première personne du pluriel qui « is not likely for the archaic prose style » (mais cf. B 49 a), et de la construction de συμβάλλεσθαι, au sens de « conjecturer », au génitif, au lieu de l'accusatif chez Hérodote. Mais B 47, qui est transmis dans un groupe de citations (D.L., IX, 73-75) provenant d'une même source sceptique, et « où aucun autre texte ne peut être contesté » (Bollack, c.r., p. 8), doit être également accepté, en l'absence de plus solides raisons.

Conjecturer n'est pas démontrer, ce qui est l'opération du « raisonnement » (λόγος), selon Hérodote (II, 33) : c'est « se faire une idée de ce qu'on ne connaît pas d'après ce qui est manifeste » (*ibid.*, trad. Legrand). Ainsi Hérodote se fait une idée des sources du Nil par analogie avec le Danube, les deux fleuves étant supposés d'égale longueur. Lorsqu'il est question, comme ici, de conjecturer *d'après des indices*, la précision est apportée par le verbe τεκμαίρεσθαι : συμβάλλομαι... τεκμαιρόμενος, écrit Hérodote (cf. Solon, DK, I, p. 63 : « Conjecture, τεκμαίρου les choses invisibles d'après les visibles »; Alcmeon, fr. B 1 DK). Or Héraclite, dans le fragment 47, emploie συμβάλλεσθαι sans la précision apportée par τεκμαίρεσθαι : il vise donc une conjecture qui ne s'appuie même pas sur des indices, des signes, mais vogue au hasard, εἰκῇ, à l'aventure. *Nous* ne devons pas conjecturer de la sorte. *Qui* la première personne du pluriel représente-t-elle? Ceux qui cherchent à se faire une idée περὶ τῶν μεγίστων, « sur les plus grands sujets » — les philosophes donc.

A qui peut songer Héraclite ? Le monde (*cosmos*) fait certainement partie des plus grands sujets pour un philosophe, et notamment pour Héraclite. Mais le *cosmos* héraclitéen est unique. Or il est un philosophe qui avait composé l'univers de mondes innombrables à égale distance les uns des autres, naissant et périssant à l'infini, certains venant sans cesse à l'existence, d'autres périssant. C'est Anaximandre. Héraclite trouvait chez le Milésien une philosophie parente de la sienne à certains égards, puisque, pour Anaximandre, la nature « gouverne » toutes choses (A 15 DK) par l'opposition universelle des contraires, la lutte universelle (cf. *ad B* 80), d'où naissent les êtres périssables. Cela dit, en un temps proche de celui d'Héraclite, l'« associé » (*hétairos*, Théophr., *Physic. Op.*, fr. 2) et le disciple d'Anaximandre (c. 610-545), Anaximène (c. 586-526), qui n'avait pas l'audace de son maître, avait renoncé à l'idée de mondes innombrables coexistant dans l'univers infini. Or, comme il représentait le dernier état de la doctrine milésienne, et cela définitivement après la destruction de Milet (494), son autorité dépassait celle d'Anaximandre aux yeux des Grecs du début du v^e siècle. La doctrine de la pluralité infinie des mondes, qui allait être remise en honneur par Leucippe et Démocrite, paraissait une vue imaginaire. Héraclite lui-même, sensible peut-être, malgré sa singularité, à l'esprit général de l'époque, s'en tint à la thèse de l'unicité du monde. Le texte transmis par Diogène peut viser Anaximandre. Sans doute Héraclite attaque-t-il les savants (B 40; B 129...) plutôt que les philosophes de la nature comme tels — n'est-il pas lui-même un philosophe de la φύσις ? Mais il ne veut pas d'une philosophie d'imagination (ou qui lui semble telle) : il veut simplement la vérité, même si elle est moins grandiose.

« Ne conjecturons pas au hasard », autrement dit : que notre réflexion ne perde pas de vue ce qui se montre, que, plutôt que de chercher d'autres objets pour le regard, elle vise une modification du regard que nous portons sur ce qui est sous nos yeux. Car ce qui est à penser n'est autre que ce qui se montre, ce qui est présent dans l'offrande sensorielle (cf. *ad B* 55) : l'ensemble du visible — le monde. Il n'est que d'apprendre à voir — à penser, à embrasser le domaine sensoriel d'une façon pensante ; c'est dans la pleine lumière de l'apparence qu'est le mystère.

69 (123)

PROCLUS, *Commentaire sur la République*, XVI^e dissertation (II, p. 107 Kroll) :

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

La nature aime à se cacher.

Le plus ancien citateur est Philon, en un passage des *Questions sur la Genèse* (IV, 1, p. 237 Aucher) dont seule la version arménienne a été conservée ; d'après Petermann, cité par Zeller (p. 131, n. 4), le texte arménien peut être rendu littéralement : « notre nature aime à se cacher et à se dissimuler » (la traduction latine d'Aucher, qui fait figurer le mot *arbor* dans la citation d'Héraclite, est fautive ; il a induit en erreur Schuster, p. 193). Un autre citateur est Thémistius (φύσις δὲ καθ' ἑρμηνείαν κρύπτεσθαι φιλεῖ, *Discours*, V, 69 b). Le passage se trouve aussi, en forme de réminiscence (et sans la mention d'Héraclite), ailleurs chez Philon (*De somniis*, I, 6 ; *De mutatione nominum*, 60, etc.) et chez divers auteurs (Manilius, IV, 869 s. Housman ; Julien, *Discours*, VII, 216 c).

φιλεῖ : certains traduisent « aime », d'autres (Kirk, Marcovich) « a coutume de ». Le sens premier de φιλέω est « chérir, aimer » : de là « aimer (faire) », « avoir l'habitude de (faire) ». « La divinité aime (φιλέει) rabaisser ce qui s'élève », écrit Hérodote (VII, 10) : « aime », mais aussi « se plaît à » et « a coutume de ». On entend souvent par φύσις la « nature essentielle » d'une chose (Barnes, p. 59). Dans l'*Index des Vors.* (III, p. 465), Kranz place le renvoi au fragment 123, au mot φύσις, sous la rubrique *Wesen (rerum natura, οὐσία, ὄν)* : la φύσις serait l'« essence » ou même l'« être » (Rivier, *Sur le rationalisme...*, p. 11) de la chose. Kirk, Marcovich traduisent par « constitution » (« real constitution ») ; mais ils sont obligés d'ajouter « of things » (Kirk) ou « of each thing » (Marcovich), alors qu'Héraclite écrit φύσις sans ajouter πραγμάτων ou ἐκάστου. De plus le mot φύσις implique, avec le verbe φύω — pousser, faire naître, faire croître —, une notion

dynamique, celle d'une force productrice, génératrice. Certes le sens d'un mot dans le discours vivant ne se déduit pas de son étymologie. Telle ou telle nuance vient au premier plan (cf. *ad B 1*, p. 39). Mais, dans le cas présent, il est dit que la φύσις « aime », ou « a coutume de », se cacher, ce qui renvoie à une activité de la φύσις, non pas à une essence ou à une constitution fixes ou fixées, mais à une φύσις opérante, à un dynamisme constituant.

κρύπτεσθαι a été entendu d'une manière particulière par Heidel (« περὶ φύσεως », p. 107) : « La nature aime *jouer à cache-cache*. » Le Temps « est un enfant qui joue » (B 52) : pourquoi la nature ne jouerait-elle pas au jeu appelé κρυπτόνδαι, au jeu de cache-cache ? Mais alors avec qui joue-t-elle à cache-cache ? Et par quel moyen se dissimule-t-elle ?

Disons d'abord que la notion de φύσις, ici, met l'accent non sur l'essence devenue de la chose, mais sur le devenir, sur le processus essentialisant. La φύσις est la puissance qui s'accomplit et s'épanouit en chaque être, chaque fois d'une façon définie. La nature opère de la même façon pour constituer, dans des conditions différentes, des êtres différents. De quelle façon ? Nous le savons déjà : en unissant les contraires, non pas sans règle, mais en respectant chaque fois une loi de proportion, de mesure et d'équilibre ; en cela la nature est sage : elle est une sagesse et une raison vivantes. Certes, entre le bien et le mal, elle *ne choisit pas*, et donc elle ne choisit pas le « bien » : ce qui l'« intéresse » est seulement le maintien de la vie universelle, y compris et d'abord par le moyen de la mort. Or cette opération par laquelle elle associe les contraires, et en laquelle tout acte de génération consiste, la nature se plaît à la dissimuler aux regards. Elle a sa « pudeur », dit Nietzsche (*Gai Savoir*, Avant-propos, 4). Que la nature, pour son œuvre, ait besoin des contraires, c'est, en effet, ce qui n'apparaît pas. Car les contraires, immédiatement, se repoussent, comme si, toujours, l'un était de trop. Le jour exclut la nuit ; l'hiver, l'été ; la guerre, la paix, etc. Que jour et nuit soient un (B 57), et hiver et été, guerre et paix, etc., c'est là l'objet d'une affirmation paradoxale. La vérité ne se trouve pas à la suite et dans le prolongement des opinions. Elle exige avec celles-ci une rupture totale, elle en prend le contre-pied ; et c'est pourquoi le philosophe, qui apporte la vérité, n'est pas reconnu (B 97).

Si la nature « aime à se cacher » ou peut-être à « jouer à cache-cache », comment se cache-t-elle ? Dans le jeu de cache-cache, on cherche une cachette. Mais ici où la nature se cacherait-elle ? Il n'y

a pas autre chose que la nature, derrière quoi elle puisse se cacher. Il n'y a qu'elle. Ainsi elle ne peut pas ne pas se montrer. Mais, tout en se montrant, elle se cache. Que nous montre-t-elle ? Les contraires qui s'opposent. Mais cette adversité, cette répulsion apparente des contraires, cache leur complémentarité et leur complicité. Ou : des êtres, des « étants », voilà ce à quoi, dans l'immédiateté, nous avons affaire ; et ces êtres ont leur constitution, leur structure, leur essence. Or ce qui est caché est : 1) d'abord que constitution, structure, essence, ne sont que des résultats : elles *résultent* d'un processus constituant, essentialisant — la nature ne nous montre, ne met sous nos yeux, que l'aboutissement de son geste, non le geste même ; 2) ensuite que la « constitution » ou l'« essence » des choses ne sont nullement assurées de leur stabilité et soustraites au devenir : au contraire, toujours en question en elles-mêmes, ce sont non pas des natures ou essences intemporelles — la nature n'a jamais rien d'intemporel —, mais des thèmes que le déroulement des événements respecte jusqu'au moment où le cours des choses en décide autrement. Qu'est-ce, par exemple, qu'un « arbre » ? Simplement un thème qui, pour un moment, sert de sujet aux variations du devenir.

Le créateur n'aime pas qu'on le voie travailler. La pudeur de la nature est la pudeur du créateur. La nature d'Héraclite est une nature artiste. Comme l'artiste, elle montre sa production, mais la loi de la production, c'est-à-dire la nature même en tant que naturante, reste cachée. Nous en parlons cependant et la connaissons, mais cela grâce seulement à l'intelligence (νόος), au regard intelligent du philosophe, et en dépit du regard immédiat.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, II, 99, 5 (I, p. 216 Stählin) :

τὸ μὴ δύνον ποτε πῶς ἂν τις λάθοι;

De ce qui jamais ne se couche, comment quelqu'un pourrait-il se cacher ?

« On échappera peut-être à la lumière (φῶς) sensible, mais à l'intelligible (νοητόν), c'est impossible, ou, comme dit Héraclite : *A ce qui jamais ne se couche, comment quelqu'un pourrait-il échapper ?* ». Il n'est pas question d'« astre » ni de « feu » (en dépit de certaines traductions). Est cependant présente la métaphore du déclin de l'astre qui s'enfoncé (δύνω, s'enfoncer), qui plonge dans la mer. La lumière à l'éclairement de laquelle nul ne peut échapper est une lumière qui, contrairement à celle d'un astre qui décline, ne s'assombrit jamais, ne cède jamais la place à l'ombre.

Il est question, dans Homère, du « soleil qui voit tout et entend tout » (*Il.*, III, 277; *Od.*, XI, 109); Eschyle (*Pro.*, 91) parle du soleil πανόπτης, « qui voit tout ». Mais peut-on demander (cf. Pl., *Cratyle*, 413 b) : qu'en est-il après le coucher du soleil ? Aussi substitue-t-on à ἥλιος, Zeus ou ὁ θεός. Chez Hésiode, ce qui « perçoit tout et saisit tout », c'est l'« œil de Zeus » (*Tr.*, 267); dans les *Euménides* (v. 1045), c'est Zeus qui est πανόπτης. Pour Pindare (*Olym.*, I, 64), celui à qui l'homme espère en vain cacher l'un de ses actes, c'est « le dieu », ὁ θεός. D'après le texte d'une inscription arcadienne rapporté par Polybe (IV, 33), un allié de la divinité est le temps. « Des hommes justes, le temps (χρόνος) est le meilleur sauveur », dit Pindare (fr. 159 Schr.), car il travaille à révéler, à faire apparaître la vérité. La vérité se fait jour à la longue. De sorte que, par un dernier effort d'abstraction, c'est le Temps qui « voit tout ». Cela se trouve dans Euripide (fr. 509 Nauck : Stobée, I, p. 97 Wachsmuth) : « Il n'est pas possible de cacher une mauvaise action; le Temps a le regard perçant : il voit tout. » Et le temps ne saurait « décliner » : selon le sentiment profond des Grecs, il est sans fin (« Le Temps infini enfante à l'infini et des nuits et des jours », Sophocle, *Œdipe à Col.*, 617-618, trad. Mazon). N'est-il pas « tout-puissant » (Soph., *ibid.*, 609), « Père de tout »

(Pind., *Olym.*, II, 18), « dominant » même les Bienheureux (Pind., fr. 33 Schr.), « domptant » toutes choses (Simonide, fr. 4 Bergk : cf. p. 448)? Or le temps est présent dans notre texte par l'expression μὴ... ποτε, non en un temps quelconque, jamais. Ce qui jamais ne décline, ne disparaît, dure par là même aussi longtemps que le temps, est contemporain du temps, est éternel. Est-ce le temps lui-même? Mais le temps n'est pas omnivoyant chez Héraclite. Est-ce le Feu? C'est l'interprétation habituelle. Mais le Feu d'Héraclite, qui vivifie tout, n'est aucunement le surveillant universel, celui qui voit tout. Sa fonction n'est pas de connaissance, de délivrance de la vérité.

Pour voir tout, de sorte que rien de ce qui est réel ne puisse échapper à la vue, il faut être hors du Tout. Or ce qui est « hors » du Tout, c'est, nous le savons (cf. *ad B 50*), le *logos*, le discours de l'éternelle vérité, bref la vérité. Comment quelqu'un pourrait-il se cacher de l'éternelle vérité? Prenons garde ici que la traduction de τις par « quelqu'un » est trompeuse, τις ayant la même forme au masculin et au féminin. Il ne faut donc pas songer seulement à l'homme ou au dieu, mais à n'importe quelle φύσις. Dans l'homme et le dieu, comme dans n'importe quoi d'autre, c'est la φύσις qui « aime à se cacher » (B 123) — la φύσις ἀνθρωπίνη, ou la φύσις θεοῦ, ou une autre (la « φύσις de chaque jour », par exemple : cf. B 106). Le propre du λόγος est d'éclairer, et d'une clarté sans ombre, puisqu'il n'a pas de contraire et contient le vrai en excluant le faux. La lumière intelligible qu'il apporte n'est pas comme la lumière sensible qui, elle, connaît un déclin. En face du *logos* : la φύσις, dont le propre, au contraire, est de « se cacher » et d'« aimer » cela, c'est-à-dire d'« aimer » ce que le philosophe, lui, n'aime pas, puisque sa passion propre est celle de la vérité, de la clarté, et qu'il veut apporter la lumière dans les arcanes de la nature. Or la nature des choses ne peut rester à l'abri de l'éternelle vérité, car de tout il y a une vérité. Les opérations de la nature naturante sont analysables, décomposables, dicibles. Le voilement de la nature n'est pas essentiel. Pourquoi cela? La nature « aime à se cacher ». Mais il n'y a qu'elle. Ainsi elle ne peut se cacher que « derrière » elle-même. Mais cette première nature, qui cache l'autre, est déjà nature. La nature ne se cache qu'en apparaissant. La nature apparaît, se découvre aux regards. Mais alors, pour le regard qui sait voir et qui sait lire, elle se donne à connaître à partir de son apparence même. La nature ne saurait échapper à l'intelligence (νόος).

71 (95)

PLUTARQUE, *Propos de table*, III, 1, 644 f (p. 110 Fuhrmann) :

ἀμαθίην ἄμεινον κρύπτειν.

Son ignorance, mieux vaut la cacher.

« Le poète Simonide, écrit Plutarque, voyant au cours d'un banquet un étranger qui gardait le silence à sa place... lui dit : "Mon ami, si tu es un sot, tu fais sagement; mais si tu es un sage, tu agis en sot." *Son ignorance*, en effet, *mieux vaut*, comme dit Héraclite, *la cacher* — ce qui n'est pas facile dans le relâchement d'après le vin (ἔργον δ' ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον). » Ces derniers mots sont-ils d'Héraclite? Bywater, Burnet, Snell, Wheelwright l'ont cru; mais Wilamowitz et Diels, suivis par Marcovich (p. 564), y ont reconnu le langage, le style et le dessein de Plutarque. Bywater et Diels citent d'après les *Propos de table*, Marcovich d'après le traité 27, *La vertu peut-elle s'enseigner?*, où il ne s'agit plus de cacher son ignorance en s'abstenant de parler, mais en s'abstenant de faire : de toucher une lyre sans avoir appris, etc. Personne, du reste, ne se risque à cela (alors que l'on montre souvent sa méconnaissance d'un sujet en parlant trop) : « Personne n'entreprendrait d'ourdir de la toile, de lire un livre, de toucher une lyre, sans l'avoir appris, quoiqu'il puisse le faire sans éprouver un grand dommage : il craint simplement de se couvrir de ridicule, car « *il vaut mieux*, selon Héraclite, *dissimuler son ignorance* » (2, 439 d, trad. Dumortier, CUF). Stobée, *Anth.*, III, 1, 175 (III, p. 129 Hense), donne κρέσσον au lieu d'ἄμεινον, et ajoute quelques mots (que Schleiermacher a accordés à tort à Héraclite : cf. Zeller, p. 106, n. 3; Diels in DK, ad fr. 95) : κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν, « cacher son ignorance vaut mieux que la produire en public »; peut-être (cf. Marcovich, *loc. cit.*) réplique-t-il à Plutarque, qui avait écrit (*De audiendo*, 12, 43 d) : « Peut-être n'est-il pas *mieux de cacher son ignorance*, comme dit Héraclite, mais de la produire en public et de la guérir. »

ἀμαθία est formé sur μανθάνω, apprendre. L'ignorant, ἀμαθής, est

celui qui ne sait pas ce que d'autres savent — qui ont pu et su apprendre. Il a tout avantage à dissimuler son ignorance : si elle est connue, son prestige risque d'en souffrir; il risque même de se rendre ridicule. Toutefois dire cela n'est pas donner le sens spécifique du fragment chez Héraclite.

Mieux vaut celer son ignorance. Qui est le sachant? Quels sont les ignorants? Héraclite ne se range certainement pas parmi ceux-ci. Il tient un discours « toujours vrai », selon lequel « toutes choses adviennent » (B 1). Les autres hommes sont « sans intelligence » de ce discours, ne comprenant ni ce qui leur arrive ni ce qu'ils font (*ibid.*). Lors même qu'« ayant appris » (μαθόντες), ils sont instruits, ils ne tirent, de leur instruction même, aucune connaissance (B 17), faute de cette « intelligence » (νόος) que le « grand savoir » (πολυμαθία) même n'enseigna pas à Hésiode et à Pythagore — pas plus qu'à Xénophane et à Hécatee (B 40) —, et sans laquelle Pythagore lui-même, qui pourtant « pratiqua l'histoire scientifique plus que tous les autres hommes », ne dépassa pas le niveau de la compilation savante (B 129). Aussi, de tous les λόγοι qu'Héraclite a entendus, aucun ne lui semble-t-il être parvenu à ce point : de *connaître*, γινώσκειν, la nature de la sagesse — qu'elle est « séparée de tout » (B 108). Or c'est là l'essentiel. Et saurait-on même beaucoup de choses, si l'on ignore l'essentiel, on reste ignorant. Que conseiller aux ignorants? De parler pour ne rien dire? Non, mais, face au *logos*, au discours de vérité, de garder le silence, condition justement de l'écoute du *logos*. Le philosophe qui expose la vérité, qu'a-t-il à faire des discours de l'ignorance, fussent-ils ceux des autres philosophes? Le faux, pour Héraclite, n'est pas un moment du vrai. Et non seulement cela n'avance à rien de séjourner dans l'erreur, mais il vaut mieux que l'esprit ne soit pas occupé de propos erronés, de théories fausses. Il faut une hygiène de l'intelligence. Pourtant Héraclite ne dit pas simplement : il vaut mieux que les ignorants se taisent. Il dit : il vaut mieux que l'ignorant dissimule (lui-même) son ignorance. C'est là, en effet, la marque d'un progrès : il n'ignore plus qu'il ignore; il connaît au moins cela : son ignorance. De plus il en a honte : l'αἰδώς le retient. C'est donc qu'il se rallie à la nouvelle éthique selon laquelle l'ἀρετή suprême (B 112) n'est celle ni du chevalier, ni du guerrier, ni du champion, ni de l'homme politique, mais celle du philosophe, dont la force est d'ordonner à la vérité sa pensée, son discours et ses actes.

72 (86)

PLUTARQUE, *Vie de Coriolan*, 38 (p. 216 Flacelière-Chambry) = CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 88, 5 (II, p. 384 Stählin) :

ἀπιστίη διαφυγγάνει μὴ γινώσκεισθαι.

Le manque de foi fuit pour ne pas connaître.

Les éditeurs et commentateurs écrivent, pour la plupart, ἀπιστίη (ainsi Bywater, Zeller, p. 105, n. 2; Diels, Stählin, Snell, Kranz, Walzer, Ramnoux, Marcovich, Diano), le datif paraissant requis par le texte de Plutarque. Le sujet de διαφυγγάνει est alors fourni par le texte du citateur : « la plupart des choses divines » (τῶν θείων τὰ πολλά), chez Plutarque, « les profondeurs de la gnose » (τὰ τῆς γνώσεως βάθη), chez Clément, « échappent à la connaissance à cause de l'incrédulité », ἀπιστίη διαφυγγάνει μὴ γινώσκεισθαι. Quant au sujet de διαφυγγάνει chez Héraclite, on émet des hypothèses diverses (l'ἀνέλπιστον du fr. 18 selon Reinhardt, *Parm.*, p. 62, n. 2; le *Logos* selon Marcovich, le « divin » selon Fränkel, *Dichtung*, p. 450; la φύσις du fr. 123, etc.), ou l'on attribue à Héraclite le texte de Plutarque (Winterhalder, p. 139, Diano) — la locution de Clément étant manifestement chrétienne. Avec Bollack-Wismann et Kahn, nous retenons le nominatif ἀπιστίη, qui a l'appui des manuscrits. L'infinitive a la valeur d'une proposition finale (B.-W., p. 255; cf. *Il.*, XXI, 6-7). Le fragment se suffit et n'a rien de « ruineux » (Ramnoux, p. 278).

Ce qu'il désigne, c'est le recul fondamental de l'homme devant la Vérité, la connaissance — non pas les connaissances particulières, les sciences ou les arts, qui, au contraire, lui servent de refuge et de sécurité, mais la Vérité absolue, la connaissance de l'éternel et du divin (pour user de l'hendiadyn), c'est-à-dire de la nature, selon Héraclite. « On ne peut pas vivre avec la vérité », dit Nietzsche (*VP*, II, p. 172 Bianquis = *OC*, XIV, p. 250), entendons : en voyant que se dissipent un jour tous les rêves de l'homme, dont la nature éternelle n'a aucun souci; ou du moins la plupart des hommes ne peuvent pas vivre avec la vérité :

car « bien des êtres souffrent dès qu'il s'agit de connaître », dit encore Nietzsche (*ibid.*, p. 175 = *OC*, X, p. 155) — la connaissance est une « vivisection ». — διαφυγγάνω signifie s'enfuir, échapper par la fuite (φυγή). L'homme fuit devant la vérité. Or connaître le vrai, c'est là la vocation propre de l'homme. Ainsi l'homme recule devant ce qui est pourtant sa vocation propre. Il se réfugie dans le manque de foi, de confiance — de la confiance qui comporterait le ferme espoir en la possibilité de connaître, qui ferait « espérer l'inspérable » (B 18). Il s'établit dans le désespoir de connaître; mais c'est pour éviter de rencontrer le divin, se dérober à la connaissance qu'en tant qu'homme il peut en avoir, qu'il s'en tient à l'apistiè. Il ne pourrait connaître que s'il croyait en la vérité, en la capacité de l'homme de l'atteindre; mais, inversement, s'il n'y croit pas, c'est par peur de l'atteindre et pour ne pas l'atteindre. Serait-ce qu'il la connaît déjà au fond de lui-même, à savoir que l'homme n'est qu'un éphémère accident de la nature éternelle? Le manque de foi nourrit les religions, qui mettent une distance infranchissable entre l'homme et le dieu, ou entre l'homme et la vérité, et lui donnent une « vérité » tout enveloppée, qu'il n'a qu'à croire, sans avoir eu à la conquérir. C'est aussi un tel « manque de foi » qui nourrit la recherche scientifique particulière, où l'homme, perdant de vue sa tâche destinale, oublieux de lui-même, et, corrélativement, du *cosmos* un et total, se perd dans le multiple, dans les recherches particulières — qu'on les dise « scientifiques », « techniques », « empiriques », ou autres —, et qui lui sont un refuge et un abri. La πίστις du philosophe, sa confiance propre, est de pouvoir dire la Vérité, l'exprimer dans le discours (*logos*); et cette confiance est déjà une condition pour qu'il en soit capable. Car elle présuppose qu'il n'admette pas la séparation de l'homme et du dieu, où la science, la connaissance absolues seraient le privilège du dieu, lui-même ne pouvant que tâtonner. La πίστις philosophante brise la clôture de la subjectivité séparante et isolante — celle de l'individu collectif, des religions, et, ajouterions-nous, des idéalismes modernes —, et nous introduit dans l'Ouvert où l'on est de plain-pied avec la réalité même — le monde pour toujours déjà là (B 30), le divin.

La philosophie n'abolit pas le divin. Mais, au contraire des religions qui nous diminuent et nous abaissent pour nous refuser l'intelligibilité, elle met le divin à la portée de l'homme; ou plutôt elle définit par le divin la véritable portée de l'homme (cf. *ad* B 18).

PLUTARQUE, *Comment le jeune homme doit écouter les poètes*, 9, 28 d (p. 148 Babbitt) :

βλαξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ φιλεῖ ἐπτοῆσθαι.

ἐπτοῆσθαι D (Par. gr. 1956) Z (Marc. 511) : πεποιῆσθαι cett.

L'homme stupide, devant tout discours, demeure frappé d'effroi.

Avec Bollack-Wismann et Kahn, nous retenons la citation du *De audiendis poetis*. Dans le traité *Sur la manière d'écouter*, 41 a (*De audiendo*, p. 220 Babbitt), l'ordre des deux derniers mots est inversé; on lit : ἐπτοῆσθαι (παιδεύεσθαι codd., corr. Xylander coll. 28 d) φιλεῖ.

L'homme « blax » est celui dont la sottise procède de la nonchalance, de l'indolence intellectuelles. Il est lourd, lent, borné, parce qu'il recule devant la mise en œuvre des puissances de compréhension qu'il porte en lui. Sa disposition constante, devant le *logos*, est d'être comme frappé d'effroi. Et cela devant « tout (= n'importe lequel) discours ». On peut s'étonner : n'y a-t-il pas un seul discours de vérité, un seul *Logos*, celui d'Héraclite? Oui, s'il s'agit du discours de l'éternelle vérité dévoilant pour toujours la nature des choses. Mais ce *logos* unique permet de parler raisonnablement en toute circonstance, à propos de tout; il est père de nombreux discours : le *logos*, dans ce fragment-ci, est la parole raisonnable, qui, du reste, quelle qu'elle soit, se fonde, consciemment ou non (on peut songer au discours de Bias, B 39), dans le *logos* primordial.

Si l'homme « stupide », devant toute parole raisonnable, demeure « apeuré comme un lièvre »¹, c'est par cette même peur de la raison, qui, comme peur constitutive, est déjà responsable de sa torpeur mentale. L'homme stupide, engourdi, c'est-à-dire l'homme de l'opinion et

de la masse, n'est pas apeuré par tout ce qu'il entend et tout ce qui se dit. Quantité de paroles, auxquelles il prête l'oreille de préférence, le flattent et le rassurent. Mais la raison et le discours de raison, faisant irruption au milieu de ce que le désir et la tradition poussent à entendre et à dire, le glacent, lui, l'homme précautionneux, qui a peur, avant tout, de ne pas être « comme tout le monde », et dont l'existence est un perpétuel recul devant le double effort, d'une part, de juger exclusivement en raison, d'autre part, et corrélativement, de ne pas rester un simple individu collectif, de devenir singulier. Pourquoi, devant tout discours portant en lui le pouvoir de la raison, l'homme *blax* est-il frappé de stupeur et comme pris de panique? Il craint pour lui-même : pour son être intellectuel et moral, pour le système de croyances et de convictions sur lequel est bâtie sa personnalité. Issues d'une culture de groupe, d'une éducation particulière et particularisante, elles ne résisteraient pas — il le sent obscurément — à la raison critique, à l'examen purement rationnel. Il a peur du néant, du vide.

Il a donc peur de la philosophie, puisque celle-ci signifie le choix de la raison — le cas échéant, contre la tradition. Héraclite parle de ceux dont il a « entendu les discours (λόγοι) » (B 108) : même si la Vérité n'a pas été, jusqu'au jour d'Héraclite, découverte et dite, à parler exclusivement en raison, d'autres s'y sont essayés. La philosophie, comme tentative, ne commence pas avec Héraclite : il le sait. Et il sait que, par nature, contrairement à la religion, elle ne va pas dans le sens des désirs des hommes, ainsi que de ce qu'ils croient par éducation et de ce qu'ils sont préparés à croire, mais dans le sens contraire. Le discours du philosophe effraie parce que, par la force de la pensée, il oblige celui qui écoute à mettre en question jusqu'au fondement de sa personnalité intellectuelle et morale. La nonchalance de l'homme *blax* est une réticence de l'esprit, un refus de l'écoute et de son corollaire, le questionnement : l'indolence protectrice, l'ahurissement, sauvegardent un équilibre que le discours de raison, destructeur des illusions, mettrait en péril. Car l'homme philosophe ne saurait être le même homme qu'avant. S'avancant sur un terrain non protégé, sans l'abri des croyances traditionnelles, dans l'Ouvert, il doit ne plus avoir peur — condition pour qu'il se tienne au plus près de la nature, « à l'écoute » (B 112).

1. Trad. P. Valentin, Héraclite et Clément d'Alexandrie, p. 33, in *Rech. de sc. relig.*, 46, 1958, p. 27-59.

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 5 (p. 242, 14 Wendland) et IX, 10, 1 (p. 242, 25 W.) :

ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

ὅσων Miller : ὅσων cod. (IX, 9, 5 et IX, 10, 1)

Ce dont il y a vue, ouïe, perception, c'est cela que, moi, je préfère.

Hippolyte cite ce fragment à deux reprises. La seconde fois (IX, 10, 1), après μάθησις, il précise : τούτεστι τὰ ὄργανα, « c'est-à-dire les organes des sens ». Citée avec la « vue » et l' « ouïe », la *mathèsis* doit être de même nature¹. Marcovich traduit par « perception ». Entendons qu'il s'agit de la perception sensorielle consciente (non de quelque chose comme les « petites perceptions » de Leibniz). On peut songer à l' « intuition empirique » de Kant — intuition « de ce qui est représenté *immédiatement* comme réel... » (*CR pure*, trad. T.-P., 3^e éd., p. 124). Le sens de μαθάνω est : apprendre; la μάθησις est le fait d'apprendre. Or la nuance exprimée dans les textes les plus anciens, note Chantraine (*s.v.*), est « apprendre par expérience », « apprendre à connaître ». La vue, l'ouïe, et, plus généralement, la perception sensorielle ne sont donc pas ici considérées comme des « instruments » (ὄργανα) au service de la vie, du désir, de la Préoccupation, du Souci, mais comme des moyens de connaissance. Le paysan et le poète ne voient pas de la même façon les arbres et le champ, mais la vue leur révèle néanmoins, à l'un et à l'autre, ce qu'il y a là : un champ et des arbres. La perception sensorielle, une fois purifiée du désir et de la Préoccupation, qui arraisonnent les choses dans le circuit du Projet, de la subjectivité, nous est une ouverture à ce qu'il y a au monde, à tout

1. La lecture de F. Cleve : « All those things of which the study is seeing and hearing... » (*The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, The Hague, 1965, p. 112), intéressante, est néanmoins peu vraisemblable.

ce qu'il y a — qui est le monde. La sensorialité est la faille primordiale de notre être, la béance initiale par où la réalité afflue à nous, et nous fait dire : *il y a*. Mais « il y a » toujours *ceci et cela* : la μάθησις sensorielle nous fait connaître *ce qu'il y a*.

Ce dont il y a vue, audition, perception, cela, Héraclite le « préfère » parce que cela est *réel*, est attesté immédiatement comme réel. Tout ce qui relève de la vue, de l'ouïe, en général de la perception, Héraclite le « préfère », il l' « honore de préférence » (προτιμέω), parce que c'est le propre du philosophe que d'honorer (τιμᾶν) le réel, c'est-à-dire de porter son attention pensante et réfléchissante, spéculative, sur ce qui est réel en tant que tel, et sur l'ensemble des choses réelles, sa nature et sa composition. Car le philosophe n'honore pas n'importe quoi de son regard, du moins pas à titre égal : ce que, dans sa recherche de la vérité, il « honore » avant tout, c'est l'ensemble de ce qu'il y a — le monde, l'ensemble du visible.

Grâce à la disponibilité philosophique, l'offrande sensorielle reçoit l'honneur de la pensée. Car ce que saisit la vue, ce que saisissent les sens, le philosophe ne l' « honore » pas tel qu'il est vu par n'importe qui, par l'homme affairé qui, au lieu de le laisser être sous le regard — un regard qui respecte et honore — l'arraisonne et le soumet (cf. *ad B 17*), mais tel qu'il est vu dans la vision, dans le libre regard du philosophe, et en le voyant de ce libre regard. Alors la saisie sensorielle ne s'oppose pas à la saisie cognitive : le voir, l'entendre révèlent ce qu'il y a, le font connaître; de là le mot μάθησις, qui signifie aussi « connaissance ».

75 (107)

SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, VII, 126 (p. 31 Mutschmann) :

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων.

Mauvais témoins pour les hommes, les yeux et les oreilles de ceux qui ont des âmes barbares.

Héraclite estime, dit Sextus, que la sensation n'est pas, pour la connaissance de la vérité, un instrument « digne de foi » : « Il la réfute (ἐλέγχει), ajoute Sextus, en disant littéralement : *Mauvais témoins pour les hommes, les yeux et les oreilles de ceux qui ont des âmes barbares*. C'est comme s'il avait dit : "C'est le propre des âmes barbares d'ajouter foi aux sensations irrationnelles (ταῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι)". » Sextus comprend donc qu'il ne faut pas ajouter foi à la sensation, selon Héraclite, *parce qu'elle* est irrationnelle, ἄλογος, « privée de raison », de sorte que seules les « âmes barbares », c'est-à-dire privées de la capacité du discours, privées elles-mêmes de raison (λόγος), ajouteraient foi aux sensations. Héraclite veut dire, en réalité (cf. B 55), qu'il convient de ne pas ajouter foi aux sensations non *parce qu'elles* sont irrationnelles, mais *lorsqu'elles* sont irrationnelles, « privées de raison », ce qui arrive lorsque ceux qui voient et entendent ont des « âmes barbares », de sorte qu'il est permis, au contraire, de se fier aux sensations lorsqu'elles ne sont pas « privées de raison », parce que ceux qui voient et entendent ont des âmes non « barbares ».

Certains entendent que sont de mauvais témoins les yeux et les oreilles de ceux qui ont des âmes « barbares », parce qu'elles ne comprennent pas le langage, « ma non il linguaggio parlato, bensì quello espresso dai sensi » (A. Montano, in *Atti Chieti*, p. 134, n. 19). Pour d'autres, les hommes dont les âmes sont « barbares » sont ceux qui n'entendent pas « la langue cachée de la nature » (cf. Serra, p. 161),

qui ne savent pas lire « le grand livre de la nature » (« cannot read the great Book of Nature », Barnes, p. 148). Mais des notions telles que « langage des sens », « langage de la nature », sont étrangères à Héraclite. Les âmes « barbares » ne seraient-elles pas celles privées d'« intelligence », et les âmes non « barbares » celles capables du νόος ? (cf. Montano, *loc. cit.*, p. 135). Mais, on l'a vu (B 40), le « grand savoir » n'a pas enseigné l'« intelligence » (νόος) à Pythagore, à Hésiode, pas davantage à Xénophane et à Hécaté. Dira-t-on qu'ils avaient des « âmes barbares » ? En ce cas, tous les hommes auraient des « âmes barbares », sauf Héraclite. Cela ne semble pas pouvoir résulter du texte du fragment.

Dans l'*Iliade*, il est question des Cariens « au parler barbare » (II, 867) : ils parlent, mais de façon inintelligible (d'où le mot βάρβαρος par onomatopée). Les Grecs comparaient un langage incompréhensible au gazouillement des oiseaux (Hérod., II, 57; cf. Soph., *Ant.*, 1002; Aris., *Paix*, 681, *Ois.*, 199). Celui qui parle un langage « barbare » est privé de la capacité de parler et d'entendre raison, il est privé de raison : « Si elle (Cassandre) n'a pas un langage inconnu de barbare, comme l'hirondelle, est-il dit dans Eschyle, j'essaierai volontiers de faire entrer dans son cœur les avis de la raison (λόγος) » (*Ag.*, 1050-1053). Ce sens paraît bien être celui d'Héraclite. L'âme « barbare » est incapable d'un langage qui soit discours (λόγος). L'âme non « barbare » sera celle qui est capable de *logos* — non pas *du Logos*, du discours de la Vérité (celui d'Héraclite), mais *de logos*, d'un discours de raison. Héraclite parle *des* discours qu'il a entendus (B 108); ces *logoi* ne lui sont pas restés incompréhensibles (sinon il n'aurait pu discerner le point auquel aucun d'eux ne parvient, B 108) : ils n'étaient donc pas βάρβαροι.

Pourquoi sont de bons témoins seulement les yeux et les oreilles de ceux dont les âmes sont capables de discours ? Le témoin, μάρτυς, est la personne qui a vu ou entendu. Maintenant, il ne voit plus, n'entend plus, mais il retient, garde dans la mémoire ce qu'il a vu ou entendu pour le rapporter fidèlement. Ce qui était spectacle pour la vue et l'ouïe se trouve transmuté en discours. Or ce que nous dit ici Héraclite, c'est que le discours ne pourra pas être fidèle à la fin (lorsque le témoin rapporte ce qu'il a vu), s'il n'était présent dès le début, au moment même du spectacle, de l'offrande sensorielle, pour la recevoir et la penser — et la donner en garde à la mémoire. On ne peut trouver mieux à la fin qu'il n'y a eu au début. Il faut donc que le

logos ait, dès le début, la maîtrise de notre rapport au monde. Les sens sont naturellement au service de la vie, du désir, de la Préoccupation. Tels ils sont toujours chez ceux dont les âmes ne sont pas capables d'un autre langage que celui, subjectif, du désir ou de la tradition. Ceux-là ont des « âmes barbares » qui voient toutes choses sous les couleurs que leur prêtent leurs désirs ou leurs croyances. Ils ne voient pas les couleurs réelles, car ils colorent à leur façon. Il faut donc libérer les sens pour que les sens remplissent leur office cognitif, celui de nous révéler *le* monde. Le *logos* libère la vue et l'ouïe de leur assujettissement au monde de la vie et à la Préoccupation, de sorte que seuls ceux dont les âmes sont capables de *logos* ont des yeux et des oreilles capables du libre regard et de l'écoute. De tels yeux et oreilles sont alors de bons témoins auxquels se fier.

76 (A 23)

POLYBE, *Histoires*, IV, 40, 3 (p. 79 de Foucault) :

... ἀπίστους ἀμφισβητουμένων... βεβαιωτάς.

... des garants non dignes de foi de choses contestées.

A notre époque, écrit Polybe, « toutes les régions étant accessibles par terre et par mer, il ne conviendrait plus de se servir, comme témoins (μάρτυρες) des choses inconnues, des poètes et des auteurs de récits fabuleux (μυθογράφοι), ce qu'ont fait, sur la plupart des sujets, ceux d'avant nous, nous fournissant, selon le mot d'Héraclite, *des garants non dignes de foi* (ἄπιστοι) *de choses contestées* ».

La teneur héraclitéenne du fragment tient dans les mots ἄπιστοι βεβαιωταί, « autorités indignes de foi », selon Walzer (p. 40), Mondolfo (M.-T., p. 177). βεβαιώω est ici pris au sens d' « assurer », « garantir ». L'adverbe βεβαίως se rencontre dans un fragment de Parménide (B 4). Nous avons déjà rencontré ἀπιστίη (B 86). Il est vraisemblable que les mots ἄπιστοι et βεβαιωταί remontent à Héraclite. Il convient d'y ajouter ἀμφισβητέω, contester. Notre discussion du mot ἀγχισία (B 122) suppose, en effet, qu'Héraclite a connu le mot ἀμφισβασία, contestation. D'après l'éditeur de Polybe IV, J. de Foucault, il convient de voir dans A 23 une « citation » que Polybe a puisée vraisemblablement « dans sa source » (CUF, p. 79, n. 2).

S'il en est ainsi, le contexte de la citation dans Polybe, où il est question de « témoins » (μάρτυρες) qui sont de « mauvais témoins » (cf. κακοὶ μάρτυρες, B 107), ne doit pas être sans rapport avec le contexte du fragment chez Héraclite, ou, en tout cas, avec la pensée d'Héraclite. Que les poètes et les mythographes soient pour lui des témoins indignes de foi des choses inconnues, de ce qui s'est passé jadis ou ailleurs, c'est le contraire qui serait étonnant. Quelle différence y a-t-il entre les « poètes » et les « mythographes » ? Les uns et les autres nous rapportent des μῦθοι, des récits fabuleux, mais les

uns en vers, les autres en prose — ce qui ne fait pas une grande différence, selon Strabon, la prose ornée des mythographes étant une imitation de la poésie : elle brise le mètre, « mais en conservant les autres caractères de la poésie » (I, 2, 6). Parmi les poètes, il faut songer, avant tout, à Homère, car les Grecs considéraient l'*Iliade* et l'*Odyssée* comme une mine d'informations historiques et géographiques; il est probable qu'Héraclite lui-même ne doutait pas de l'historicité de la guerre de Troie, et faisait la part de la vérité et de la fable. Quant aux mythographes, « les premiers historiens et les premiers physiciens » en étaient, dit Strabon (I, 2, 8). Il cite, comme historiens, Cadmos, Phérécyde, Hécatee (I, 2, 6). Cadmos de Milet, d'une génération antérieure à Héraclite, se serait interrogé sur la cause des crues du Nil, sujet par excellence de « contestation », et aurait hasardé une explication (Croiset, II, p. 570). Phérécyde de Léros était plus jeune qu'Héraclite, qui n'a pas dû connaître ses *Généalogies*. Il y avait deux ouvrages d'Hécatee : les *Généalogies*, remplies de récits fabuleux (sur Deucalion, Hellen et sa descendance, les Héraclides, etc.), mais où se faisait jour, pourtant, une « préoccupation critique » (Croiset, p. 574), et surtout la *Description de la Terre* (Περίοδος γῆς, litt. le « Tour de la Terre »), vaste « enquête » (ἵστορίη) géographique, établie par Hécatee d'après ses voyages en Europe et en Asie et d'après les renseignements donnés par d'autres, riche en faits positifs, mais où se trouvaient encore beaucoup de fables. Dès lors, Hécatee, tout en étant, peut-être, pour Héraclite, un « bon témoin » relativement à ce qu'il a lui-même vu et entendu, fait sans doute partie des autorités non dignes de foi lorsqu'il s'agit de trancher d'une question controversée : il est encore trop crédule pour être crédible dans ces cas-là — le « grand savoir », on le sait, ne lui a pas enseigné l'« intelligence » (B 40).

Strabon cite également, parmi les « mythographes », les « premiers physiciens ». S'il songe aux philosophes présocratiques, c'est qu'il les entend mal, et Héraclite n'aurait pu commettre cette erreur. Mais peut-être faut-il songer aux vieilles cosmogonies mythiques, avec lesquelles a rompu le λόγος φιλόσοφος (Str., I, 2, 8), mais qui ont continué à vivre, notamment dans les cercles orphiques. Il est certain qu'Héraclite ne pouvait qu'avoir, devant les fables cosmogoniques, une réaction de rejet (cf. B 30).

77 (101 a)

POLYBE, *Histoires*, XII, 27, 1 (p. 49 Pédech) :

ὁφθαλμοὶ τῶν ὧτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

Les yeux sont des témoins plus exacts que les oreilles.

« Des deux instruments que la nature pour ainsi dire nous a donnés, et au moyen desquels nous acquérons toutes nos connaissances et menons toutes nos enquêtes, à savoir la vue et l'ouïe, la vue est de beaucoup le plus véridique selon Héraclite : car *les yeux sont des témoins plus exacts que les oreilles*. » Que la vue soit un sens de beaucoup plus véridique (ἀληθινώτερος) que l'ouïe, Polybe se justifie de dire que c'est là l'opinion d'Héraclite en donnant immédiatement après (ὁφθαλμοὶ γάρ...) une citation de celui-ci.

Il n'y a pas de contradiction entre B 101 a et B 107. « Les yeux et les oreilles de ceux qui ont des âmes barbares » sont de « mauvais témoins » : de sorte que les oreilles de ceux qui ont une âme non « barbare » (capable de *logos*) sont de meilleurs témoins, peut-on penser, que les yeux de ceux qui ont une « âme barbare ». Mais le problème, en B 101 a, est différent. « Les yeux sont des témoins plus exacts que les oreilles » ne signifie pas : « Les yeux qui ont vu sont des témoins plus exacts que les oreilles qui ont entendu », mais : « Les yeux qui ont vu sont des témoins plus exacts que les oreilles qui ont *entendu dire*. » Le sens de l'ouïe n'est donc nullement déprécié par rapport à la vue. Toutes choses égales d'ailleurs (cf. B 107), les oreilles des témoins auriculaires valent les yeux des témoins oculaires. Il vaut mieux avoir vu, mais aussi bien il vaut mieux avoir entendu, que simplement avoir *entendu dire*.

Polybe ne cite pas un « proverbe » (malgré Bernays, *Ges. Abh.*, I, p. 8, n. 2; B.-W., p. 290) : on ne donne pas le nom de l'auteur d'un proverbe. Toutefois la distinction entre le témoignage direct et le témoignage par ouï-dire remonte plus haut qu'Héraclite : « l'as-tu vu de tes yeux ou par les yeux d'un autre? », demande Ulysse à l'aède Démo-

docos (*Od.*, VIII, 491). D'autre part, la distinction entre ce que les auteurs ont vu (ou entendu) et ce qu'ils connaissent seulement par ouï-dire est fondamentale dans l'ιστορία. Hérodote a soin de distinguer entre les faits qu'il a vus et constatés lui-même, et ceux pour lesquels il n'a que le témoignage d'autrui (cf., par exemple : « Jusqu'ici, ce que je disais est tiré de ce que j'ai vu... ; à partir de maintenant, je vais dire ce que les Egyptiens racontent, comme je l'ai entendu... », II, 99, trad. Legrand). Thucydide est très conscient de la distinction (I, 22, 2; 72, 2 : « Des événements très anciens, à quoi bon vous parler, quand ils sont attestés plutôt par des récits que l'on a entendus, et non par ce qu'ont vu nos auditeurs ? », trad. J. de Romilly), tout comme Ctésias (*F. Gr. H.*, 688 F 45, § 51) et Polybe lui-même (cf. en XII, 27, la critique de la méthode suivie par l'historien Timée). Le fait qu'on lise dans Hérodote, sans référence à Héraclite : « Les oreilles se trouvent être, pour les hommes, moins dignes de foi que les yeux » (ὥτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν, I, 8), peut signifier que la pensée homérique, sous la forme hautement plastique (Frenkian, p. 25) que lui avait donnée Héraclite, était devenue « proverbiale », en ce sens qu'elle circulait sans nom d'auteur¹. Toutefois elle n'avait pas acquis le caractère stéréotypé d'un proverbe : grandes sont, en effet, les différences littérales (ἀχοαί et ὄψεις chez Thucydide, au lieu de ὥτα et ὀφθαλμοί chez Hérodote) et stylistiques d'une variante à l'autre.

Les mots de la citation polybienne sont-ils les mots mêmes d'Héraclite ? Le comparatif ἀπιστότεροι peut paraître plus vraisemblablement héraclitéen (cf. ἀπιστή, B 86; ἀπίστους, A 23) que ἀκριδέστεροι, « a Polybian word », selon Marcovich (p. 23) : en accord avec le qualificatif de « plus véridique » pour la vue, Polybe a pu considérer qu'un terme exprimant l'*exactitude* était préférable à un autre exprimant la *crédibilité*. Si d'ailleurs les yeux sont personnifiés, devenant des « témoins », la qualité qui, comme tels, leur revient, n'est-elle pas d'abord d'être « dignes de foi » (πιστοί) ? Ces remarques ne nous paraissent pas décisives. Si Polybe n'avait pas préservé la littéralité du propos d'Héraclite, pas plus qu'Hérodote ou Thucydide, il n'eût, nous semble-t-il, mentionné son nom.

1. L'erreur devient alors possible quant au nom de l'auteur : Lucien (*De la manière d'écrire l'histoire*, 29) attribue la maxime à Hérodote. Mais cf. Pédech, éd. cit., p. 145 (n. 1 au § 27).

78 (7)

ARISTOTE, *Du sens et des sensibles*, 5, 443 a 23 (p. 248 s. Hett) :

εἰ πάντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.

ὅτι ῥῖνες E (Par. 1853) M (Urb. 37) P (Vat. 1339) : ὅτι om. L (Vat. 253) S (Laurent. 81. 1) U (Vat. 260)

Si toutes choses devenaient fumée, les narines les connaîtraient.

Après εἰ πάντα, on lit τὰ ὄντα, qu'il convient, naturellement, de laisser à l'auteur du *De sensu* (Kirk, p. 233).

On traduit, en général : « Si toutes choses devenaient fumée, les narines les *distingueraient* » — ainsi Diels-Kranz, Burnet, Jones, Kirk, Marcovich, Guthrie (p. 444, n. 2), Diano, Tricot (éd. des *Parva naturalia*, p. 31), Solovine. Traduction trop faible. On peut distinguer les choses les unes des autres sans les connaître : il suffit pour cela de simples signes distinctifs extérieurs. Si tel était le cas, toutes choses devenant fumée, les narines les distingueraient par leurs odeurs, mais elles garderaient une nature irréductible à leur odeur, et que les narines ne connaîtraient pas. Or ce n'est pas ainsi qu'Aristote a compris le texte. En effet, il écrit immédiatement avant : « Certains pensent que l'exhalaison fumeuse *est l'odeur elle-même* (ἡ καπνώδης ἀναθυμίασις εἶναι ὁσμὴ)... Et c'est *en conformité avec cette doctrine* qu'Héraclite déclarait (διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὕτως εἶρηκεν)... » (trad. Tricot). Les choses devenant fumée, qui est l'odeur elle-même, les narines, en percevant les odeurs, connaissent les choses mêmes, car celles-ci n'ont pas d'autres propriétés. Elles ne sont qu'odeurs. Elles n'ont pas d'être indépendamment de leur apparence olfactive immédiate. Il n'y a que le nez pour les percevoir (« to perceive », Hett; « perception would be by the nostrils », Patrick). Certes, normalement, et chez Homère, Pindare, etc., la fumée *se voit*. Mais, si tel était le cas ici, comment Héraclite pourrait-il être présenté comme parlant en accord avec une théorie d'après laquelle la fumée « est l'odeur elle-même » ? Et pourquoi dire que les narines (seules) « distingueraient » les choses ? Car la vue aussi pourrait

les distinguer : la fumée d'un feu de bois sec n'est pas celle d'un feu de bois vert, ou de l'encens qui brûle, ou des graisses du sacrifice... De toute façon, si « toutes choses » (πάντα) devenaient fumée, il n'y aurait plus de feu, donc plus de lumière et de visibilité possible. Il n'y aurait plus qu'un océan d'odeurs inconsistantes, insubstantielles, et les narines, en reniflant, connaîtraient les choses en soi.

Selon l'interprétation de Reinhardt (*Parm.*, p. 180, n. 2), reprise par Kirk (p. 235), la fumée est une pour la vue, multiple pour l'odorat (dans ce qui est « a single uniform impression » pour la vue, les narines saisissent des différences) : de même le monde est un pour l'intelligence, multiple pour les sens. Le rapport des deux sens figure le rapport du visible à l'invisible, du sensible à l'intelligence. Multiplicité olfactive, mais unité visuelle; de même multiplicité sensorielle, mais unité intelligible. L'interprétation repose sur la traduction faible de διαγνοῖεν. Elle admet que la fumée est une pour la vue, ce qui est d'une criante fausseté. Enfin elle fait intervenir des facteurs induits pour les besoins de la cause et sans nécessité. Selon Marcovich, le καπνός n'est pas ici un symbole de l'unité cosmique. Il fait plutôt allusion au « substrat matériel » de toutes choses, le feu : le fragment est une illustration de la thèse « abstraite, non évidente », que les choses sont du feu. De même que l'œil voit la « fumée », étoffe de toutes choses, le nez percevant la diversité des matières, de même la ψυχή intelligente perçoit, ou peut percevoir, le substrat universel, le feu, tandis que les yeux voient les différentes sortes de matières. L'interprétation implique, encore plus manifestement que la précédente, des catégories postérieures à Héraclite, et elle laisse de côté, comme l'autre du reste, le sens absolument propre du fragment : au lieu de sonder l'extrême singularité de ce texte, elle le ramène au bercail des idées toutes faites. Ch. Kahn (p. 257) demande quelle sorte de feu peut changer toutes choses en fumée. C'est, lui semble-t-il, le feu d'un bûcher funèbre. Le « devenir fumée » fait allusion, surtout, au sort des hommes après la mort. Mais partir du principe « pas de fumée sans feu », c'est ce qui n'est pas possible si « toutes choses » (y compris le feu!) deviennent fumée.

« Si toutes choses devenaient fumée, les narines les connaîtraient complètement » (« le narici le conoscerebbero », Walzer; de même B.-W.) : comme le note Chantraine (p. 276), « un des emplois de la préposition διὰ a conduit à lui conférer en composition le sens de "jusqu'au bout, complètement", d'où διαγιγνώσκω..., composé indi-

quant l'achèvement du procès ». εἰ γένοιτο : la condition est exprimée par le potentiel. Toutes choses pourraient devenir fumée. Cela n'aurait pas de sens s'il y avait des réalités non sensibles. Le tout de la réalité, pouvant devenir fumée (par une hypothèse sans doute imaginaire, mais que l'on peut concevoir sans contredire à la nature des choses), est nécessairement de la nature des choses sensibles. Autrement dit, le monde sensible est le tout de la réalité. Or si les choses sensibles se changeaient en fumée, les narines suffiraient à les connaître. Est-il possible de mettre plus en relief la valeur des sens comme moyens de connaissance? Les sens sont les révélateurs premiers du monde, car le caractère fondamental de celui-ci est d'être « sensible ». Certes, les choses n'étant pas que de la fumée, les narines ne suffisent pas à les connaître. Il faut les autres sens : la vue, qui nous montre formes et couleurs, l'ouïe, qui nous ouvre au domaine des sons, etc. Encore convient-il de se souvenir d'un point essentiel : les sens ne peuvent témoigner valablement sur les réalités qu'à la condition d'être, non les serviteurs soumis d'« âmes barbares », mais les libres éclaireurs d'âmes capables de discours (B 107). Les sens ne sont pas de libres connaisseurs sans la force du discours de raison ayant la maîtrise de notre rapport au monde.

Enfin — cela va de soi — les sens ne connaissent le monde qu'en tant que *sensible*, non dans sa mondanité même, en tant que *cosmos*, c'est-à-dire dans son unité, son intelligibilité, sa structure, ses lois. Cela, c'est le rôle du νόος. L'unité du jour et de la nuit (B 57) ne peut être saisie par la vue. Mais le νόος ne la saisirait pas si le sens de la vue, déjà, ne lui avait fait l'offrande de la lumière du jour et de l'assombrissement de la nuit. Il n'y a pas d'autre monde à connaître que ce monde qui s'offre dans l'extase sensorielle; mais il n'est connu que par l'intelligence, et il vient au Sens (à ce que cela « veut dire », être « au monde »), dans le discours rassemblant (λόγος vient de λέγω dont le sens originel est « rassembler, cueillir, choisir », Chantraine). Si les choses devenaient fumée, les narines (d'une âme non barbare) suffiraient à les connaître, d'abord parce qu'elles se réduiraient à un océan d'odeurs, ensuite parce qu'elles ne formeraient plus un monde : la mondanité du monde, cette structure qui en fait un monde, aurait disparu, la fumée représentant un ensemble acosmique — sans structure, sans ordre. La fumée, ici, est « l'odeur elle-même », d'après Aristote; mais elle est aussi la figure de l'informe, du monde « démondanisé ».

THÉOPHRASTE, *Métaphysique*, 15 (p. 7 a 14 Usener = p. 16 Ross-Fobes) :

εἰκῇ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, ὁ κόσμος.

De choses répandues au hasard, le plus bel ordre, l'ordre-du-monde.

Théophraste vise les philosophes qui ont admis seulement des principes matériels : « Même à ceux-là, il devrait paraître absurde que, tandis que le ciel entier et chacune de ses parties sont, sans exception, disposés selon l'ordre et la proportion (ἐν τάξει καὶ λόγῳ), sous le rapport des formes, des puissances et des périodes, il n'y ait, dans les principes (ἐν ταῖς ἀρχαῖς), rien de tel, mais que, comme la chair, le plus beau système, le système du monde, soit — dit Héraclite — formé d'éléments répandus au hasard (ἀλλ' ὥσπερ σάρξ εἰκῇ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, ὁ κόσμος). »

A la suite de Wimmer (*Theophr. Opera*, F. Didot, 1866) et d'Usener, on supprime généralement ὁ devant κόσμος (ὁ κάλλιστος κόσμος, « le plus bel ordre du monde », « le monde le plus beau »; acc. Byw., Diels, Snell, Kranz, Walzer, Marcovich, etc.). Usener a corrigé σάρξ, « chair » en σωρός, « tas » (« un tas de choses répandues au hasard ») — mot du vocabulaire d'Aristote (*Méta.*, Z, 1040 b 8, 1041 b 12; H 1045 a 9), que Tricot traduit par « juxtaposition ». Bernays (*ap. Schuster*, p. 390), au lieu de σάρξ, a lu σάρων, « balayure », « ordure » (« une balayure de choses répandues n'importe comment »). La correction de Diels (acc. Ross-Fobes, Marcovich, Snell, Walzer, Kahn, etc.) est encore différente; il lit σάρμα, « ordure qu'on balaie » — conjecture si peu nécessaire (outre que le mot σάρμα n'est pas attesté pour le temps d'Héraclite) que Kranz (dans DK !) traduit non le mot de Diels (qu'il adopte dans le texte grec), mais le mot d'Usener (*Haufen*, tas = σωρός). Les traducteurs, du reste, ont en général mêlé la leçon d'Usener et celle de Diels, parlant de « tas (σωρός) d'ordures (de σάρμα) » — en quoi ils n'ont fait que suivre l'exemple de Diels lui-même (lequel

a toujours traduit σάρμα par *Kehrichthausen*, « tas d'ordures »)! Heidegger découvre dans σάρμα toute la profondeur d'Héraclite : « σάρμα est le concept opposé à λόγος : ce qui est seulement versé, par opposition à ce qui se tient en soi, le mélange par opposition à la recollection... » (*Intr. à la métaph.*, trad. G. Kahn, PUF, 1958, p. 147). Mais σάρμα ne signifie pas « ce qui est versé » : c'est χέω qui signifie « verser, répandre », d'où κεχυμένων. McDiarmid, qui revient au texte des manuscrits, avec σάρξ (Note on Heraclitus, fr. 124, *Am. J. of Philol.*, 62, 1941, p. 492-494), réduit la citation à : σάρξ εἰκῇ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, « Le plus bel (homme) est de la chair composée de parties répandues au hasard ». Le texte original a dû être, selon Friedländer (Heracliti fr. 124, *ibid.*, 63, 1942, p. 336) : ... κεχυμέν(η ἀνθρώπ)ων ὁ κάλλιστος. Mais, malgré Kirk (p. 82, 220, 313), le fragment paraît bien être un fragment cosmique (cf. le contexte théophrastien).

Si nous rendons, quant à nous, le mot κόσμος à Héraclite, nous laisserons (avec Bollack, c.r., p. 4, et B.-W.) ὥσπερ σάρξ à Théophraste. Pourquoi cela? Théophraste vise les philosophes qui ne reconnaissent que les « principes matériels », ceux, par exemple, « pour qui le Feu et la Terre sont les principes » (6 b 26) — Feu et Terre qui, pour le disciple d'Aristote qu'est Théophraste, sont les composants de la chair (Ar., *Méta.*, Z, 1041 b 13 s.), mais auxquels la chair n'est pas identique (pas plus que la syllabe BA n'est identique à B et A), étant « chair » par un principe d'union qui leur est irréductible. Les partisans des ἀρχαὶ ὑλικάι réduisent le monde à ses éléments comme si l'on réduisait la chair à n'être qu'une juxtaposition de Feu et de Terre. Ainsi Héraclite (cf. Ar., *Méta.*, A, 984 a 7). Que le plus bel ordre, le bel ensemble cosmique, soit fait « de choses répandues au hasard », c'est pourtant ce qui aurait dû lui paraître absurde. En quoi Théophraste montre la même méconnaissance d'Héraclite que son maître. Car si, pour Héraclite, le monde est formé de choses répandues εἰκῇ, « au hasard », « n'importe comment », « sans dessein » (car le *cosmos* héraclitéen comporte le désordre aussi bien que l'ordre, en vertu de l'unité des contraires), cela ne saurait signifier qu'il s'y *réduise* (comme le suggère la traduction erronée de Marcovich : « The fairest world-order is but... ») : le monde est une structure, non une somme, pour Héraclite aussi bien que pour Aristote ou son disciple.

Le fragment affirme les droits, dans le monde, du désordre et du hasard. Ce qui ne serait pas conforme à l'inspiration héraclitéenne

serait que l'ordre du monde fût *exclusif* du désordre, et non pas un avec son contraire. κόσμος signifie « ordre », mais τάξις aussi (quelques lignes plus haut, dans le texte de Théophraste). C'est pourquoi κόσμος est traduit plus précisément par « système » (Héraclite ne disposait pas du mot σύστημα). τάξις signifie plutôt l'arrangement par files, par rangs, κόσμος, la structure; ὁ κόσμος est le monde comme ensemble structuré (cf. *ad B 30*). B 124 situe le lieu, dans le monde, du hasard et du désordre : non pas au niveau du tout, mais au niveau des parties. Le tout n'existerait pas sans les parties. Il est formé de parties, d'éléments, entre lesquels peuvent régner le « pêle-mêle », le « n'importe comment », le désordre, sans que le tout, comme tel, en soit affecté. De tout ce qui se trouve comme jeté ici ou là, survenant sans plan et sans dessein, des rencontres et des accidents innombrables qui sont le lot quotidien de la vie pour ce qui vit, pour la multitude des existences singulières, de tout cela se fait un monde. Le θεῖος νόμος (cf. B 114), qui assure l'équilibre cosmique, l'équilibre général de l'édifice du monde, comme maison commune des hommes et des dieux (cf. B 30), est inébranlable, mais, dans l'édifice, peuvent circuler d'innombrables individus (humains ou non humains) toujours divers, naissant et mourant d'une manière quelconque, n'ayant entre eux que des rapports continents, étrangers autant à la Providence qu'au destin contraignant (mais cf. B 137). Mais, quoi qu'il arrive, et quel que soit le résultat, pour l'individu (y compris pour les individualités collectives), de ce qui arrive, cela contribue à la vie du monde (cf. B 75). Du reste, parce que tous les hasards, nécessairement, se compensent, aucun ne pouvant donner l'avantage à l'un des contraires aux dépens de l'autre (par exemple, à la mort aux dépens de la vie), le résultat global des hasards multiples ne saurait contrevenir au règne de la loi.

80 (30)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 104, 2 (II, p. 396 Stählin) :

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, πῦρ αἰείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσθεννύμενον μέτρα.

τόνδε Plut., Simpl. : om. Clem.

Ce monde, le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure.

Plutarque (*De an. procr. in Tim.*, 1014 a) et Simplicius (*De caelo*, p. 294, 15 Heiberg) ne donnent que le début du texte — jusqu'à ἐποίησεν (Plut.) ou ἦν αἰεὶ (Simpl.) —, mais avec τόνδε (acc. Byw., Diels, Snell, Walzer, Kirk, Marcovich), et sans τὸν αὐτὸν ἀπάντων (que Reinhardt, *Parm.*, p. 170, n. 1, refuse, et, après lui, Snell, Kirk, Fränkel, *Dichtung*, p. 439, Stokes, p. 104).

Avant le temps d'Héraclite, le mot κόσμος signifie « parure », « ornement » (*Il.*, XIV, 187), « arrangement », « construction » (*Od.*, VIII, 492 : « Chante l'arrangement (κόσμον) du cheval de bois... », trad. Dufour-Raison), « ordre » politique et social (Théognis, 677 : « tout ordre a disparu »), et, en général, « ordre », « bon ordre ». Après Héraclite, dès le v^e siècle, le mot désigne souvent cet ensemble ordonné (structuré) qu'est le monde (Empédocle, fr. B 134; Anaxagore, fr. B 8; Diogène d'Apollonie, fr. B 2). Mais il se peut que Pythagore, déjà, ait appelé le Ciel (οὐρανός), κόσμος (D.L., VIII, 48; cf. Aétius, II, 1, 1, p. 327 *Dox.*). Dans le cas présent, si « κόσμος » signifie « ordre » — ordre *réalisé*, ordre des choses ou des réalités —, il y a lieu de se demander s'il s'agit de l'ordre universel (du Ciel et de la Terre) ou seulement de l'ordre des choses célestes. Le *cosmos* est-il le « Ciel » ou le « monde » ? Ce qui « était toujours, est et sera », serait-ce la partie céleste de l'univers ? Mais, pour Héraclite, « tout s'écoule » (cf. notre fr. 136

et A 6); c'est « de la totalité des choses » (ἐκ τῶν ὅλων) qu'Héraclite a ôté « le repos et la stabilité » (Aétius, I, 23, 7, cité A 6). Le soleil est « nouveau chaque jour » (B 6). Du reste, nous le savons, la loi de l'unité des contraires est universelle, affirmant l'indissociabilité de la vie et de la mort, sans exception. Rien, dès lors, ne permet de penser qu'Héraclite scinde la totalité des choses, séparant, dans le monde, l'éternel et le périssable — les étants éternels et les étants périssables : car il n'y a pas d'étant éternel. Le *cosmos* n'est donc pas le « Ciel », mais la totalité des choses, le monde — notion qui enveloppe déjà, en elle-même, non seulement la notion générale d'ordre, mais, plus précisément, la notion d'ordre structuré (ordre de structuration, non de simple sommation), de système. κόσμον τόνδε : à savoir ce monde-ci, qui se montre à nous dans l'offrande sensorielle (si du moins les sens, libérés du dedans par le discours de raison, sont de vrais éclaireurs et et révélateurs de ce qui nous entoure). Il n'y en a pas d'autre, même si les « nombreux », aux « âmes barbares » (B 107), le réduisant aux objets de désir et de préoccupation, l'arraisonnant dans le circuit de la subjectivité, lui substituent leurs mondes particuliers (cf. B 89) : lui seul, en effet, est indépendant de nous.

τὸν αὐτὸν ἀπάντων (pour le génitif, cf. τῷ ξυνῷ πάντων, B 114), « le même pour tous ». Il ne faut pas entendre seulement : « le même pour tous les hommes » (Vlastos, On Heraclitus, p. 345, n. 18; Marcovich, p. 269) : puisque le monde est unique, il est le même pour tout ce qui est au monde, pour tout ce qui existe. « Exister », cela veut dire être au monde — au même monde que les autres hommes, les animaux, les plantes, les astres, la terre ou la mer. Le monde est ce que tous les vivants, et les règnes de vivants, ont en commun; il est le Domaine de tous les domaines de la vie. Le soleil l'éclaire. Vivre, pour un Grec, c'est « voir la lumière du soleil » (II., XVIII, 61), avoir cessé de vivre, « n'être plus sous la clarté du soleil » (Eur., *Alc.*, 394-395); et Hélios « voit tout » (πάντα, II., III, 277), parce que tout ce qui a part à la vie est au monde, sous la clarté du soleil. Vivre, c'est vivre avec ceux qui vivent; c'est être à ce monde, que l'on partage avec eux.

οὔτε τις θεῶν... ἐποίησεν, « ni quelqu'un des dieux... ne l'a fait ». Bien des κοσμοί (ornements, parures, arrangements, systèmes) peuvent être formés, façonnés, construits par les hommes ou par les dieux (certains, selon les poètes, sont dus à leur collaboration : ainsi le cheval de Troie). Mais, pour former, façonner, organiser, etc., il faut déjà

être au monde. *Tout ordre* ne peut avoir été fait, façonné, car il n'y a d'ordonnateur, d'organisateur, d'architecte, que s'il y a déjà l'ordre du monde. Car, dans le pur désordre, il n'y aurait même pas place pour un principe de mise en ordre, à plus forte raison pour un vivant créateur d'ordre. Les hommes et les dieux sont des vivants, des systèmes ordonnés. Créateurs d'ordre, ils supposent donc un ordre qu'ils n'ont pas créé, qui est toujours déjà là, comme la présupposition absolue de toute entreprise. On ne peut expliquer l'ordre qu'en le présupposant; on ne peut donc expliquer l'ordre comme tel. Les dieux, dit Hérodote, ont été appelés θεοὺς pour avoir établi (θέντες) l'ordre du monde (κόσμος, II, 52), cela selon une « providence (προνοία) pleine de sagesse » (III, 108). Mais comme ce système ordonné qu'est le dieu ne s'est pas créé lui-même, l'ordre était déjà là. Ce qui est toujours déjà là est la nature. Mais le mot κόσμος met l'accent sur l'ordre naturel. La nature est, dès toujours, constituée en monde. Le monde, système ordonné sans origine, n'est pas l'œuvre d'une intelligence ordonnatrice, planificatrice; il est indépendant des dieux et de leur providence, et les précède. Les dieux sont au monde. Rien n'empêche, toutefois, de dire, dans le langage traditionnel, que le *cosmos* est l'« ordre de Zeus », si l'on entend par « Zeus » le Zeus cosmique d'Héraclite, un avec Hadès, unifiant les contraires (cf. *ad* B 32).

οὔτε ἀνθρώπων... Les dormeurs se font leur monde. C'est bien un « monde », car il y a, pour les dormeurs qui rêvent, ce qui leur semble réel; mais ce n'est réel que pour eux : c'est leur « monde particulier » (B 89). Au contraire, « il y a, pour les éveillés, un monde unique et commun » (*ibid.*). Cependant les « éveillés » se comportent encore, la plupart du temps, comme des dormeurs, par rapport à ce monde « unique et commun », qui est le monde, car, au lieu de le voir tel qu'il est, sans adjonction étrangère, sans projeter sur lui leurs fictions, ils se retirent dans leurs mondes collectifs (mondes que leur font les représentations collectives), non universels, mais privés, particuliers, et qui sont œuvre humaine. Le *cosmos* n'est l'œuvre d'aucun homme ni d'aucun groupe humain. Pour le voir tel qu'il est, non subjectivement, il faut sortir des brumes de nos rêves éveillés, écarter les idées traditionnelles que nous devons à l'héritage éducatif et non pas au discours autonome, au discours de raison. Le véritable Eveillé est le philosophe capable du *Logos*, qui voit le monde en sa Vérité, c'est-à-dire tel qu'il est en soi, indépendamment de nous. Libre à l'égard du monde particulier

de la religion, le philosophe découvre d'ailleurs le monde, l'ordre universel, comme indépendant non seulement des hommes mais des dieux.

ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται. — εἶναι a ici un sens existentiel (ainsi l'entend Simplicius, qui arrête sa citation à ἦν αἰεὶ). Le monde « était toujours », c'est-à-dire *durait* depuis toujours. Il est éternel en ce sens qu'il est non hors du temps, mais aussi ancien que le temps : il dure indéfiniment (Lalande, s.v. « Éternité », A), il « n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin » (Littré, s.v. « Éternel », 1°). La condition temporelle est la condition éternelle du monde. Et comme le monde est l'ensemble de ce qui est réel, le temps ne dépend de rien d'autre : il est indépendant des hommes et des dieux, et absolu (« Éternel se rapporte à la durée infinie prise absolument », Littré, *ibid.*). Cela correspond à l'expérience grecque archaïque du temps (telle qu'elle ressort des fragments des poètes), comme « infini » (Soph., *Œ. à Col.*, 617; Pind., *V^e Isth.*, 28), « tout-puissant » (Soph., *ibid.*, 609), « domptant » toutes choses (Simonide, fr. 4¹), « dominant » même les Bienheureux (Pind., fr. 33 Schr.). Car les dieux sont nés, et, s'ils sont dispensés de la mort, ne le sont pas de l'existence dans le temps : la succession des jours et des nuits rythme leur existence comme la nôtre — l'Aurore leur apporte la lumière (*Il.*, XIX, 2), la Nuit les « dompte » (*ibid.*, XIV, 259). Le temps, comme le monde, était là avant eux. Il y a, toutefois, une limite absolue au pouvoir du temps : le cours temporel des choses est irréversible; le temps ne peut revenir en arrière : il ne saurait faire que les actions passées « n'aient pas été accomplies » (Pind., *II^e Olymp.*, 18-19). Kant, on le sait, argumente (*CR pure*, trad. T.-P., 3^e éd., p. 338) que, si le monde n'a pas de commencement dans le temps (s'il est « infini dans le temps »), il y a une série *infinie* d'états successifs du monde *écoulée* à chaque moment, ce qui est impossible. La série infinie des états successifs du monde n'est jamais *écoulée*, répliquerait Héraclite : elle *s'écoule* (cf. πάντα ῥεῖ, notre fr. 136) — et cela sans retour. — Certes, le monde « est », ἔστιν. Mais cela signifie : il dure en changeant sans cesse, il passe indéfiniment. A chaque moment, d'innombrables événements ont lieu. Ces événements ensemble : le monde. Le monde est ce qui a lieu, ou : le monde est l'Événement, car sans cesse il émerge, advient, a lieu à nouveau. Mais dire qu'il est le « monde » (*cosmos*), c'est dire qu'il n'est pas une simple somme d'événements, mais une

1. Fr. 4, v. 5 (Bergk), sur les soldats des Thermopyles.

symphonie vivante. Il est aussi insubstantiel, et pourtant aussi rigoureusement composé qu'une symphonie. — ἔσται : « il sera ». Héraclite n'ajoute pas αἰεὶ, « toujours », qui est pourtant sous-entendu. Le monde durera indéfiniment parce qu'il est un système équilibré, qui s'autorégite, et où le désordre et les facteurs de destruction et de dissolution ne peuvent jamais prendre l'avantage sur leurs contraires. La Loi du monde, le θεῖος νόμος, empêche tout dépassement (cf. B 94), tout excès mettant en péril l'ordre universel; pas d'ὑδρις qui ne soit aussitôt réduite par une sorte de mécanisme cosmique d'autorégulation. La continuation du monde ne va pas de soi. Elle résulte du jeu des forces opposées et d'une conquête de chaque moment. Mais une telle conquête de l'équilibre du monde n'en finira jamais et de réussir, et de se répéter.

πῦρ αἰεζῶν. — πῦρ est en apposition à κόσμον. Le monde est ou existe, c'est-à-dire dure. Cela signifie qu'il n'existe pas à la fois à tous les moments de sa durée. Il n'existe jamais qu'au présent, dans un présent mouvant, entre « l'éternité précédant et suivant », dirait Pascal (*P.*, fr. 205 Br.). Il était « toujours » et il sera « toujours », mais dans le premier « toujours », il n'est plus, et, dans le second, il n'est pas encore. Si être, c'est être « selon une éternité immuable et immobile », dans « un seul maintenant » qui « emplit le toujours » (Mont., *Essais*, II, XII, p. 603 Villey), le monde n'est pas véritablement. Mais Héraclite repousse cette éternité immobile qui exclut la vie : « Héraclite ôta de la totalité des choses le repos et la stabilité, car cet état ne convient qu'aux morts » (Aétius, I, 23, 7, cit. *supra*). La notion de *vie* est la notion centrale de la philosophie d'Héraclite. « Vivre », c'est ne pas rester un seul instant figé dans une identité morte — telle qu'une identité substantielle. La notion de « vie » exclut la notion de « substance ». On ne vit pas une fois pour toutes. Il n'y a pas de vie de tout repos. Vivre, c'est se renouveler sans cesse. Les morts « reposent ». Plus rien ne leur arrive. Ils n'ont plus affaire aux événements. Inversement, celui qui ne change plus meurt. — Le monde est « Feu toujours vivant » : αἰεὶ, qui était associé à ἦν, et, implicitement, à ἔσται, c'est-à-dire à l'être passé ou à venir, donc au non-être du monde, se trouve ici associé au présent du monde : car c'est *maintenant* que le monde est « Feu toujours vivant ». De sorte que le maintenant du monde porte en lui le toujours. Ce n'est pas « un seul maintenant » remplissant le toujours; cependant il remplira le toujours, parce qu'il est tel que de lui procéderont à l'infini d'innombrables maintenant. Le

monde passe. Il fuit, s'évanouit. Mais il n'en finit pas de passer; il passe pour l'éternité. De sorte que, voyant le monde qui passe, nous pouvons aussi le voir comme éternel. Car ce qu'il est maintenant — en train de passer —, c'est aussi ce qu'il sera toujours : toujours en train de passer. Le monde est assuré, dans le principe, d'une vie éternelle, parce qu'il est « *Feu toujours vivant* ». — Or qu'est-ce que le feu? Selon les Egyptiens, dit Hérodote (III, 16), « une bête animée, qui dévore tout ce qu'elle saisit, et, gorgée d'aliments, périt elle-même avec ce qu'elle dévorait » (trad. Legrand). Tel le Feu d'Héraclite. Si le Feu cosmique dévorait le monde, il n'aurait bientôt plus d'aliment et périrait. Il ne périt pas si tout ce qu'il y a au monde n'est que du Feu transformé, provenant du Feu, retournant au Feu : le Feu se nourrit de lui-même — par la médiation du monde. Il se réengendre éternellement lui-même. Il forme cycle avec lui-même. « Du feu toutes choses naissent et en feu toutes choses finissent » (Aétius, I, 3, 11 = A 5, 16 s.) : le Feu se transforme en cela même qui est sa nourriture, cela dans un cycle toujours équilibré, sans excès ni défaut. — Le monde est Feu. Il ne peut exister sans son principe. Il n'y a pas le monde sans le Feu. Mais, inversement, le Feu ne peut exister sans sa nourriture : il ne saurait y avoir le Feu sans le monde. Le Feu n'est jamais sans engendrer le monde. Le monde n'est jamais sans nourrir le Feu. On n'a jamais eu le Feu d'abord, le monde ensuite : l'un comme l'autre « était toujours ». Aétius comprend que, pour Héraclite, « le monde est engendré non selon le temps, mais selon la pensée » (οὐ κατὰ χρόνον... ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν, II, 4, 3 = A 10, 22-23). Le Feu dont il s'agit dans l'expression πῦρ ἀείζων est, en effet, non le Feu sensible, comme sensible, mais le Feu pensé, disons même le Feu intelligible, saisi comme tel non par la vue, mais par le νόος. Car les sens ne nous livrent que le donné, l'immédiat, ce qui s'épuise dans le moment même. La vue nous fait voir le feu qui brûle, donnant l'image de la vie : elle ne peut rien nous dire d'un Feu qui serait « *toujours vivant* ». Saisir le « toujours », cela n'appartient pas aux sens. Le Feu « toujours vivant » est le Feu tel que le conçoit l'intelligence pour rendre compte de la vie du monde. Cependant il n'y a pas deux feux : le Feu intelligible n'est que le feu sensible tel qu'il est compris par l'intelligence. Le feu sensible est l'immédiateté du Feu intelligible. La vue n'en saisit pas plus. Mais le νόος saisit, dans ce qui n'est, pour la vue, qu'un feu sensible, un principe cosmique et un pouvoir d'éternité.

ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσθεννόμενον μέτρα. Les participes sont des moyens, μέτρα... μέτρα étant des accusatifs à valeur adverbiale. Le Feu cosmique « s'allume » et « s'éteint » en respectant la mesure. Il s'éteint seulement dans une certaine mesure ou proportion : s'il s'éteignait totalement, il cesserait d'être « vivant ». Comme il est « toujours vivant », c'est qu'il ne s'éteint jamais sans s'allumer : non que, s'éteignant, il doive s'allumer *d'autant*, mais il doit, toutefois, s'allumer d'une manière toujours suffisante pour éviter une rupture d'équilibre dans le cosmos. Il le faut pour qu'il soit « toujours vivant ». Et, inversement, c'est parce qu'il est ἀείζων qu'une telle rupture d'équilibre est toujours évitée. Car il est en soi la Loi vivante, l'unité des contraires : l'unité du feu et du non-feu. Cette loi, affirmant le droit de chacun des contraires, exclut que l'un des deux puisse être aboli. Par quel mécanisme la rupture d'équilibre est-elle toujours évitée? Le feu s'éteint, devient non-feu. En même temps — admettons-le —, il ne s'allume pas d'autant. De là une avancée relative du non-feu. Mais le non-feu est ce qui nourrit le feu : il devient feu. De sorte que plus le non-feu (la mer, la terre) l'emporte, et plus c'est le feu qui va l'emporter. De là des oscillations dans le cosmos, qui expliquent, en particulier, les saisons, les climats. Continuellement le non-feu — la terre et la mer — se change en feu, en ce feu qui constitue le Ciel (« pour Héraclite, le Ciel est de feu », Aétius, II, 11, 4 = A 10, 23); mais, inversement, le feu ouranique s'éteint en mer et terre, de sorte que l'on a sans cesse une nouvelle mer et une nouvelle terre, conformément à la loi de l'écoulement universel. Car ce qui existe existe seulement pour autre chose; il n'est que processus et transition. Sans cesse le non-feu devient feu et le feu non-feu, avec avantage tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Tel est le « Feu périodique éternel » (τὸ περιοδικὸν πῦρ αἰδίον, Aétius, I, 7, 22 = A 8, 34) d'Héraclite : « périodique », parce que les périodes d'avancée relative du feu sur le non-feu, et celles d'avancée relative du non-feu sur le feu, alternent régulièrement. On peut songer à l'alternance de l'hiver et de l'été, ou à celle du « grand hiver » et du « grand été » au cours d'une longue période de la vie du monde (cf. *ad A 19 a*).

Selon Héraclite, dit Diogène (IX, 8), « le monde est un; il naît du feu et de nouveau se résout en feu (ἐκπυροῦσθαι), selon des cycles réguliers, dans une alternance éternelle ». Mais il n'y a pas le monde d'un côté, le feu de l'autre. L'unité du monde, comme celle du feu, est unité du feu et non-feu, lesquels demeurent indissociés, bien qu'il y ait, en

alternance, dominance du feu ou du non-feu. Le mot ἐκπυροῦσθαι est trompeur, qui fait songer à la conflagration périodique universelle des Stoïciens. C'est continuellement que le non-feu naît du feu, et que le feu s'allume à nouveau, sans que l'un des deux mouvements puisse jamais prendre le pas sur l'autre, bien qu'ils dominent tour à tour. S'accordant pour se désaccorder, se désaccordant pour s'accorder (cf. Pl², *Soph.*, 242 e), le feu et le non-feu, par leur tension, soutiennent le monde. L'ἐκπύρωσις des Stoïciens signifierait, dans le cas d'Héraclite, toutes choses ayant été changées en feu, que leur transformation en feu se serait faite sans qu'ait lieu la transformation inverse, de sorte qu'à un certain moment il n'y aurait plus eu que du feu. Mais alors, le feu ne se changeant plus en autre chose, et plus rien ne se changeant en feu, il y aurait une sorte d'arrêt universel, ce qui est impossible. Aristote dit bien que, selon Héraclite, « il y a un moment où tout devient feu » (ἅπαντα γίνεσθαι ποτε πῦρ, *Phys.*, III, 5, 205 a 4). Mais cela ne paraît pas signifier que toutes choses deviennent feu en même temps, ni qu'à un moment donné tout doit devenu feu. Simplement toutes choses sans exception deviennent feu un jour ou l'autre (Burnet, p. 182; v. les éléments de la discussion dans Mondolfo-Tarán, p. 113 s). Dans le *De caelo*, I, 10, 279 b 14 s., Aristote parle de ceux, dont Héraclite, pour qui « le monde est, alternativement, tantôt ainsi [tel qu'il est aujourd'hui], tantôt autrement — quand il se corrompt (φθειρόμενον codd. : del. Kassel, Moraux) —, cela continuant toujours ainsi ». Selon Kirk, ce passage « points quite clearly to the fact that Aristotle believed in an ecpyrosis in Heraclitus » (p. 321). Sans vouloir entrer dans une discussion approfondie de ce témoignage, et, d'une manière générale, des *testimonia* — ce qui serait hors de notre propos —, observons toutefois, contre Kirk, que ce serait une curieuse façon de s'exprimer, de dire de ce qui *tantôt est, tantôt n'est pas* (car si le monde s'est tout entier changé en feu, il n'est plus), que cela est « tantôt ainsi, tantôt autrement » (ou « tantôt dans un état, tantôt dans un autre », trad. Moraux) : pour être autrement, il faut être. Au reste, qu'Aristote ait mal saisi la pensée d'Héraclite — lui attribuant l'*ecpyrosis* — est du domaine du possible.

81 (90)

PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes*, 8, 388 de (p. 21 Flacelière) :

πυρὸς ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα, καὶ πῦρ ἀπάντων, ὥκωσπερ χρυσοῦ
χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

ἀνταμοιβὴ τὰ Diels (*Herak.*, 1901) : ἀνταμοιβήται X¹ (Marc. gr., 250) F (Par., 1957) D (Par., 1956) : ἀνταμείβεται cett. ὥκωσπερ Bernardakis : ἐκ ὥσπερ Γ (= X¹, F, D) : ὥσπερ cett.

Du feu, en échange toutes choses, et de toutes choses, le feu, comme de l'or, en échange les marchandises, et des marchandises, l'or.

Il est possible de garder ἀνταμείβεται, avec Bywater : « toutes choses sont échangées contre le feu ». Mais, comme le note Kirk (p. 345), ἀνταμοιβὴ « is virtually indeed the reading of the class Γ » ; de plus la forme nominale peut s'autoriser de la tradition doxographique (Théophraste, *Phys. op.*, fr. 1 = *Dox.*, p. 475, 18 : πυρὸς ἀμοιβήν... πάντα; D.L., IX, 8 : πυρὸς ἀμοιβήν τὰ πάντα; et Héraclite, *All. d'Homère*, 43, 7; Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 3, etc.). De là la correction de Diels (acc. Reinhardt, *Parm.*, p. 179; Snell, Kranz, Walzer, Kirk, Marcovich, West, p. 114; Diano, Kahn; le choix de Bywater est retenu par Bollack-Wismann).

Nous le savons : le feu et le non-feu deviennent, chacun, l'autre. La notion d'« échange » permet de préciser selon quel rapport quantitatif se fait le changement qualitatif. Car n'importe quelle quantité de feu ne devient pas n'importe quelle quantité de non-feu, et inversement. L'analogie de l'échange de l'or contre les marchandises et des marchandises contre l'or, dans une situation de marché, où, comme dit Platon (*Lois*, VIII, 849 e), on échange « monnaie contre denrées et denrées contre monnaie, sans rien livrer que contre échange » (trad. Diès), fait comprendre que le changement de feu en non-feu ou de non-feu en feu, est une substitution d'*équivalents*. Cette équivalence ne doit pas s'entendre en un sens matériel : la valeur-or d'une marchandise n'a pas de rapport nécessaire avec son volume ou son poids; la valeur calorifique de com-

bustibles divers peut être fort différente pour des volumes ou des poids égaux. Pour Héraclite, chaque chose a sa valeur-feu, car, « s'allumant », devenant feu, elle libère une certaine proportion, un quantum de feu. Inversement, le feu s'éteignant, c'est une certaine quantité de terre ou de mer qui désormais tient lieu du feu qui s'est éteint. Au lieu de « quantum », disons « mesure » : une certaine mesure de mer, qui devient feu, se change en feu, autrement dit *s'échange* contre du feu, plus précisément, contre une certaine mesure de feu : la mesure de feu qu'elle *vaut* et qui la *vaut*. A travers tous les échanges cosmiques, il y a conservation du feu ou de son équivalent, la valeur-feu.

Certaines marchandises valent plus que d'autres. A quoi tient la valeur-or, la valeur d'échange des marchandises? De même : pourquoi certaines choses ont-elles plus de valeur-feu que d'autres? Qu'est-ce qui fait la valeur-feu? D'après Héraclite, selon ce que nous laisse entendre Aristote (*De an.*, I, 2, 405 a 27; pour la discussion de ce passage, cf. Mondolfo, dans M.-T., p. 140 s.), le feu est « ce qu'il y a de plus incorporel », et il est « en perpétuel écoulement » (ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον αἰεί). Si le feu est ce qu'il y a « *de plus* incorporel », il est encore corporel (un être spirituel ne serait pas plus ou moins incorporel). Mais il est le corps qui ressemble le moins à un corps, car il est celui qui a le moins la stabilité des corps : il est pure mobilité. Dès lors, les composants du non-feu — la terre, la mer et leurs parties — auront une valeur-feu d'autant plus grande qu'ils auront en eux plus de mouvement. Ce qui fait la valeur, la réalité d'un étant, c'est sa capacité de prendre part aux échanges cosmiques. Ce qui fait sa valeur d'échange, c'est sa quantité de mouvement¹. Ainsi il est réel dans la mesure du mouvement qu'il recèle (cf. Lucrèce, *De R. nat.*, I, 690-2). Le changement du feu en non-feu ou du non-feu en feu est échange d'équivalents. Il y a même quantité de mouvement avant et après (changement) et de part et d'autre (échange). La quantité de mouvement ne se perd pas. Le non-feu n'est que du feu éteint, *i.e.* du mouvement qui s'est ralenti, voire figé, mais sans céder la place au non-mouvement, à l'immobilité; car, en ce cas, il ne pourrait plus retourner à sa forme vive, et ce serait la mort. Et certes, il y a ce qui est mort, mais cela n'est plus au monde — cela *a été* : ce n'est plus ni feu, ni non-feu.

1. Il va de soi que cette notion, ici, n'a pas grand-chose à voir avec la notion cartésienne.

82 (31)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, V, 104, 3; 104, 5 (II, p. 396 Stählin) :

πυρὸς τροπαί· πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ. <γῆ> θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἢ ἡ γενέσθαι γῆ.

πρόσθεν Euseb. (*Praep. ev.*, XIII, 13, 31) : πρῶτον Clem.

Conversions du feu : d'abord mer, de mer, la moitié terre, et la moitié souffle brûlant. <Terre> se dissout en mer, et est mesurée selon le même rapport qu'avant de devenir terre.

Le fragment 30 fait apparaître le rôle du feu, comme principe de vie éternelle pour le monde. Le fragment 31 met en relief le rôle de la mer, comme moyen terme entre les extrêmes du feu et du non-feu.

Les τροπαί sont les changements de route du soleil aux solstices. Il s'agit, ici, des « conversions » du feu : toutes les fois, innombrables, où le feu, s'éteignant, devient non-feu, ce n'est pas en terre qu'il s'éteint d'abord, mais en mer. La mer ressemble au feu par le mouvement incessant, infiniment varié, qui est en elle. Son agitation perpétuelle rappelle l'agitation du feu. Le feu, devenu mer, peut s'éteindre encore davantage, donnant la terre quasi immobile. Mais lorsque la mer s'éteint en terre, elle s'allume d'autant en πρηστήρ. πρήθω signifie à la fois « brûler », « mettre en feu » et « souffler ». De là la traduction par « souffle brûlant » (Diels : *Glutwind*; Kranz : *Gluthauch*). « πρηστήρ » ne désigne pas spécialement la trombe (Frenkian, p. 54), ou tel autre phénomène météorologique particulier : il s'agit de l'ensemble des phénomènes relevant de ce que l'on appelle aujourd'hui l'« électricité atmosphérique » — nuages orageux, orages (avec éclairs, foudre, tonnerre), ouragans, trombes, typhons, etc. Le *prestèr* n'est pas, comme le dit Tannery (*Pour l'histoire...*, p. 175), du feu seulement « en puissance » : la mer s'est « allumée » en *prestèr*, qui est du feu, mais n'est

pas encore du feu à l'état pur, car il est mêlé de vent. C'est le feu dans sa forme atmosphérique. Purifié de l'air et du vent, il devient le feu céleste, nourrit les flammes des astres (D.L., IX, 9; la distinction d'une région impure et d'une région pure ressort, par exemple, de ce texte de Diogène : « La lune, qui est plus proche de la terre, ne se meut pas dans la région pure; le soleil, au contraire, se meut dans la région transparente et sans mélange », IX, 10). — Lorsque la mer se convertit en terre, elle se convertit d'autant en feu (atmosphérique puis céleste). Si donc la proportion de mer qui se convertit, soit en terre, soit en feu, est moindre, il y aura à la fois moins de terre et moins de feu, donc relativement plus de non-feu, c'est-à-dire, en l'occurrence, *de mer*, d'où, en alternance avec le « grand été », le « grand hiver », humide et froid, où l'eau domine, sans aller toutefois jusqu'au déluge universel, tandis que, durant le « grand été », la domination du feu va de pair avec un gain de la terre sur la mer (cf. *ad A 19 a*; *ad B 30*).

τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ et θάλασσα διαχέεται sont séparés, dans Clément, par une glose (« ... [De la mer] naissent à leur tour le ciel, la terre et ce qu'ils contiennent. Comment se font de nouveau la régénération et l'*ecpyrōsis*, il le montre clairement par ces mots : θάλασσα, etc. »), de laquelle il ressort qu'il s'agit, pour Clément, dans la deuxième partie du texte, non plus du processus Feu → Mer → Ciel (= *prestēr*) et Terre, mais du processus inverse. C'est pourquoi Burnet (p. 151, n. 1) a inséré <γγ>, insertion acceptée par Kranz (1934; pour Diels, le sujet de διαχέεται était le Feu), Kirk, Vlastos (On Heraclitus, p. 359, n. 46), Guthrie (p. 465), Ramnoux (p. 77), Vuia (p. 61-62), Marcovich, Diano. Mouraviev (Heraclitus B 31 b : An improved reading?, *Phronesis*, 22, 1977, p. 1-9), plutôt que d'insérer γῆ, préfère voir dans διαχέεται une corruption de αἶα χέεται (αἶα = γαῖα, mot poétique pour γῆ). La solution de Burnet trouve appui dans la tradition doxographique : cf. D.L., IX, 9 (« La terre fond à son tour, d'elle naît l'eau », πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χαῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι), Aëtius, I, 3, 11 (= A 5, 20-21)¹.

1. L'ins. <γγ> s'impose-t-elle? Burnet n'a pas été suivi par Walzer, Snell, Reinhardt (*Hermes*, 1942, p. 16, 246; mais cf. Vlastos, *loc. cit.*), Bollack-Wismann. Mais comment interpréter : « La mer se dissout et est mesurée selon le même rapport qu'avant de devenir terre (ἢ γενέσθαι γῆ) »? En quoi se dissout-elle? En feu (Solovine)? Mais s'il s'agit du processus inverse du premier, le point de départ eût dû être la terre, et non la mer. Ou faut-il omettre le γῆ final (Eusèbe, suivi par Lassalle, II, p. 61, et Heinze, p. 25), ou regarder ἢ γενέσθαι γῆ comme une glose

La terre, donc, se dissout en mer, et, redevenue mer, « est mesurée selon le même λόγος qu'avant de devenir terre ». « Λόγος » signifie « discours » (cf. *ad B 50*; B 1). La terre dissoute en mer — la mer issue de terre — est « mesurée selon le même discours » : on dit la même chose quant à sa mesure, i.e. sa quantité. Or ce qui mesure la terre, ou la mer, est leur rapport au feu, leur équivalent-feu. De là la traduction par « rapport » (indiquée par Zeller, p. 153, n. 3; Diels : « nach demselben Wort (*Verhältnis*) », *Vors.*, 1906 — plus tard, Diels préféra *Gesetz* à *Verhältnis*). Si, de terre qu'elle était devenue, redevenant mer, la mer retourne au rapport même qui la mesurait alors, cela signifie que la valeur-feu des éléments ne se perd pas dans leur transformation. Il n'y a pas de transformation qui, allant dans un seul sens, entraînerait une sorte de perte et d'épuisement de la vitalité du monde. Le feu s'éteint en mer, qui s'éteint davantage encore en terre, mais c'est là une latence du feu (cf. volcans, tremblements de terre), qui peut toujours, suivant le chemin inverse, redevenir ce qu'il était. Toute transformation est compensée, à plus ou moins long terme, par la transformation inverse. — Or si la mer retrouve l'intégralité de sa valeur-feu, de son potentiel de feu, elle retrouve aussi la place qu'elle occupait par rapport aux masses cosmiques, sa part dans l'ensemble, et elle se mesure alors par la proportion de l'ensemble qui est à nouveau la sienne, après l'avoir été : de là la traduction de *logos* par « proportion » (Kirk, Marcovich). Pour Héraclite, la quantité totale de feu, « allumé » ou « éteint », ardent ou latent, est constante. Mais, *relativement*, il n'y a pas toujours autant de mer, ou de terre, ou de *prestēr*, ou de feu céleste. Si la mer devient terre dans une forte proportion, la conséquence peut être un gain provisoire de la terre sur la mer. On a, en alternance, avance du feu sur le non-feu, ou l'inverse, sans que cela aille jamais jusqu'à la disparition du non-feu dans le feu, ou le contraire. Cela était acquis. Mais le fragment 31 permet de

(Cherniss teste Vlastos, *op. cit.*, p. 360, n. 47; H. Jones : v. ci-après; B.-W.)? Mais l'ins. <γγ> a un meilleur appui. Selon H. Jones (Heraclitus - fr. 31, *Phr.*, 17, 1972, p. 193-197), approuvé par Barnes (p. 600, n. 14), on doit lire le fragment en deux parties (= fr. 21, 23 Byw.), dont la seconde analyse le mécanisme qui, lorsque la mer se dissout (θάλασσα διαχέεται) en terre et feu (γῆ et πρηστήρ), assure la reconstitution et l'égalité à elle-même de la mer. Mais : 1) la quantité de mer — la proportion de mer dans le *cosmos* — n'est pas constante; 2) pourquoi le γῆ final? Pourquoi pas le mot πρηστήρ? Jones est amené à considérer ἢ γενέσθαι γῆ comme une glose; 3) pour Clément, 31 b se rapporte au processus de retour.

préciser ce schéma : l'avance du feu va de pair avec une avancée de la terre sur la mer; le recul est seulement celui de la mer. Inversement, avance de la mer = recul du feu et de la terre : alors la mer, celle qui s'était changée en terre, se dissout à nouveau en mer, et la mer retrouve la part ou « proportion » (*logos*) qui était la sienne lors de l'avancée précédente.

83 (65)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 7 (p. 243 Wendland) :

χρησμοσύνη καὶ κόρος.

Besoin et satiété.

Il s'agit du feu. Héraclite, dit le citateur, « l'appelle *besoin et satiété* (καλεῖ δὲ αὐτὸ “χρησμοσύνην καὶ κόρον”) : la mise en ordre du monde (διακόσμησις) est, selon lui, le besoin, et l'embrasement (ἐκπύρωσις), la satiété ». L'attribution à Héraclite est confirmée par Philon (*Leg. alleg.*, III, § 7). L'asyndète *χρησμοσύνη κόρος* n'aurait rien que de naturel chez Héraclite (cf. B 67); le καὶ paraît toutefois confirmé par Philon (*loc. cit.*, et *De spec. leg.*, I, § 208), même si les mots se trouvent chez lui dans l'ordre inverse (« Satiété et besoin »).

Le feu unit les contraires : il est à la fois « besoin » (manque, indigence) et « satiété ». Comment entendre cela ?

« Satiété engendre démesure », dit un proverbe ancien (τίκτει κόρος ὕδριν, Solon, fr. 5 Diehl = Théognis, 153-154). Mais on trouve aussi la filiation inverse : « Démesure, mère de satiété » (Pind., *Ol.*, XIII, 10; Hérod., VIII, 77; cf. Esch., *Ag.*, 763 s.). Le couple *koros-hybris* est-il à considérer ici ? Il ne le semble pas. Le κόρος d'Héraclite n'engendre pas l'ὕδρις, car, nous le savons (cf. *ad B 94*, et fr. 30 : le feu s'allume et s'éteint μέτρα), la démesure est impossible dans la nature. Plotin parle, il est vrai, d'un « feu qui fait rage avec excès » (πῦρ οἶον διὰ κόρον ὑδρίζον, II, 1 [40] 4, p. 10 Bréhier) : disons que ce n'est pas le feu mesuré, intimement réglé, le feu rationnel d'Héraclite.

Hippolyte fait sienne une interprétation stoïcienne. L'état de « satiété » correspondrait à l'*ecpyrôsis*, l'état de « besoin » à la *diacosmêsis*. Cette interprétation, en elle-même à rejeter (il n'y a pas d'« embrasement » du monde chez Héraclite), suggère que les deux états, de « satiété » et de « besoin », correspondaient peut-être, chez Héraclite, à l'avancée puis au retrait du feu, au retrait puis à l'avancée du non-feu — l'avancée

du feu constituant une *ecpyrōsis* relative, celle du non-feu une *diacosmēsis* relative. Mais il faut avouer que, dans ce cas, on ne voit pas la raison d'être des deux noms, qu'Hippolyte, au surplus, donne (cf. καλεῖ) comme les appellations du feu lui-même.

Il faut s'en tenir à ce dernier point, et voir dans χρησμοσύνη et κόρος une description de la nature du feu, ou plutôt une analyse de ses deux aspects indissociables. Nous avons cité (*ad* B 30) Hérodote, III, 16 : « Le feu est une bête animée, qui dévore tout ce qu'elle saisit, et, gorgée d'aliments, périt elle-même avec ce qu'elle dévorait. » Il y a bien là les deux aspects : besoin et satiété. Le feu « dévore » : il n'est rien qu'il ne consume s'il peut le saisir. Il n'est rien devant quoi il s'arrête, comme disant : « je n'ai pas besoin de cela ». Sa prétention est universelle. D'un autre côté, le feu donne l'image de la joie triomphante, de l'exultation, et, par là même, du parfait rassasiement. Mais, « gorgée » — jusqu'à satiété —, la bête-feu périt avec ce qu'elle consume, dit Hérodote. Or le feu d'Héraclite est « toujours vivant ». Oui! mais en périssant et renaissant sans cesse. A chaque instant, le feu périt avec son aliment, qu'il a consumé. Pourtant le feu est toujours là; mais ce n'est plus le même feu : c'est un feu nouveau, que nourrit un aliment nouveau. Le feu est un (= feu) et multiple (suite de feux); il est le même et autre, perpétuellement se répétant, mais dans la différence.

Or le feu est principe de vie éternelle pour le monde, et, comme vivre, c'est être au monde, il est principe de vie pour tout ce qui vit. C'est pourquoi la nature du feu fait comprendre la nature de la vie. La vie est plénitude, et, en même temps, indigence; elle est rassasiement et besoin. Car la plénitude n'est là que pour un moment, qui déjà est en train de passer : plénitude *maintenant* — mais ce « maintenant » n'est plus. A peine existe la plénitude que le harcèlement du temps la défait. Ou : la vie n'est pas quelque chose que l'on puisse *posséder*. On ne vit qu'en vivant une vie toujours nouvelle. La vie véritable (de la partie ardente de nous-même, du feu en nous) comporte l'exultation, le sentiment de plénitude. Mais le bonheur est comme la foudre de Zeus qui doit être lancée toujours à nouveau. La vie heureuse est un renouvellement rapide d'impressions ardentes. Elle est comparable à un météore aérien ou igné (de la nature du *prestèr*), où se succèdent les éclairs de joie et de ravissement, mais cependant sans qu'existe la moindre assurance pour l'instant d'après. La vie comporte en elle-même cette non-assurance. Le fond en est la mouvance et la précarité.

84 (84 a)

PLOTIN, *Ennéades*, IV, 8 [6], 1, 14 (IV, p. 216 Bréhier) :

μεταβάλλον ἀναπαύεται.

En se transformant, il reste en repos.

« Héraclite, dit Plotin, ... pose la nécessité d' "échanges" entre les contraires; il parle d'une "route vers le haut et le bas"; il dit : "*En se transformant, il reste en repos*", et : "Fatigue c'est : peiner aux mêmes tâches et par elles commencer" (κάματος ἐστὶ τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι, = B 84 b); telles sont les images qu'il emploie; mais il a négligé d'éclaircir ses paroles : peut-être pensait-il qu'il faut chercher par nous-mêmes ce que lui-même avait trouvé en le cherchant » (trad. Bréhier, modifiée).

Pour Diels, suivi par Kirk et d'autres (v. *ad* B 84 b), les deux fragments 84 a et 84 b n'en font qu'un. Le premier mentionne le « repos » (ἀνάπαυσις), l'autre son opposé (κάματος), le premier mentionne le « changement » (μεταβολή), l'autre son opposé (cf. τοῖς αὐτοῖς), note Kirk (p. 252), pour qui la leçon des deux textes se résume ainsi : « Le changement est repos; le non-changement est fatigue. » Mais : 1) le « repos » de 84 a n'est pas opposé à la « fatigue » (84 b), mais au « changement » (84 a) : il n'est pas possible de nier que μεταβάλλον et ἀναπαύεται ne soient pensés comme des opposés; 2) si 84 a signifie : « Le changement est repos », et 84 b : « Le non-changement est fatigue », avec « repos » opposé à « fatigue », 84 b n'ajoute rien : or il n'est pas dans la manière d'Héraclite de dire deux fois la même chose; 3) Kirk laisse μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι inexplicables (Guthrie, p. 445, n. 3).

Les deux réminiscences de ce passage de Plotin que l'on trouve dans le *De anima* de Jamblique risquent plutôt d'égarer l'interprétation : 84 a ne signifie ni que « changer de lieu procure un repos » (μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπαυσιν, *ap.* Stob., I, 49, 39 = I, p. 378, 25 W., trad. Festugière, dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, p. 219), ni

que « le repos consiste dans le changement » (τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης, Stob. I, 49, 37 = I, p. 375, 8 W., trad. Festugière, *ibid.*, p. 210). L'ἀναπαυσις n'est pas ce que le changement « apporte » ou « procure » : le τι (sujet sous-entendu) qui « reste en repos » ne s'y trouve pas parce qu'il change, mais tout en changeant : μεταβάλλον ἀναπαύεται n'indique rien de plus. On ne dira pas non plus que le repos « consiste » dans le changement, car le changement est son opposé, et un contraire ne « consiste » pas en son contraire : ce ne serait plus l'unité des contraires — qui restent des contraires —, mais la confusion.

Ce qui change, en même temps reste en repos. Mais ce repos ne consiste pas dans le changement même. Dès lors il ne peut se trouver que dans le non-changement, la permanence, qui accompagne tout changement. Il faut que le changement n'aille pas sans le non-changement. Or, une telle permanence dans le changement, nous l'avons reconnue dans les transformations du feu (cf. *ad* B 30; B 90). Ce qui, tout en changeant, se repose, c'est, semble-t-il, le feu. Certes, le mot ἀνάπαυσις s'applique plutôt à des êtres animés; mais tel est bien le cas du feu, qui a été dit αἰζῶν. En se transformant, le feu « reste en repos », car les τροπαί du feu se font selon une loi, ce qui implique une constance. Le changement est un « échange » (ἀνταμοιβή, B 90; on notera que le mot « échange » se trouve, chez Plotin, dans le contexte de 84 a), et l'échange une substitution d'équivalents (cf. *ad* B 90). A travers tous les échanges cosmiques, il y a conservation du feu — ou de son équivalent. Le feu reste égal à lui-même dans les changements les plus divers.

85 (76)

MARC AURÈLE, *Pensées*, IV, 46 (I, p. 68 Farquharson) :

γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ, καὶ ἔμπαλιν.

Mort de la terre, de devenir eau, mort de l'eau, de devenir air, de l'air, de devenir feu ; et inversement.

Bywater (fr. 25) préférerait citer Maxime de Tyr, 41, 4 k : ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον, καὶ ἄηρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον· ὕδωρ ζῆ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος, *Le feu vit la mort de la terre, et l'air vit la mort du feu, l'eau vit la mort de l'air, la terre de l'eau*. Mais, d'après le fragment 31, le feu (atmosphérique : *prestèr*) et la terre dérivent, l'un et l'autre, de la mer. Et la terre ne saurait se transformer (directement) en feu, de sorte qu'un processus circulaire, comme celui indiqué ici (terre → feu → air → eau → terre), est exclu. Aussi Diels, en 1901 (*Herak.*) et 1903 (*Vors.*), acceptant l'interversion, proposée par F. Tocco (*St. ital. filol. class.*, 4, 1896, p. 5-6), des deux génitifs γῆς et ἀέρος, donne, comme fragment 76 : *Le feu vit la mort de l'air, et l'air vit la mort du feu, l'eau vit la mort de la terre, la terre de l'eau*. Mais, outre que le verbe « vivre », ici, s'explique sans doute par la contamination du fragment 62, que Maxime vient de citer, qu'il parle d' « eau » au lieu de « mer », d' « air » au lieu de « prestèr » (v. ci-après), il faut noter surtout que les deux processus feu ⇌ air, eau ⇌ terre, sont disjoints, restent sans liaison, ce qui ne porte pas le caractère d'un fragment authentique.

Dans les *Vors.*, 1906, Diels revient au texte original de Maxime, mais lui adjoint, sous le même n° 76, deux autres fragments, l'un tiré de Plutarque (v. ci-après), l'autre de Marc Aurèle. Ce dernier, que nous retenons ici, est d'une authenticité non douteuse quant à sa teneur (le citateur l'introduit par ces mots : « Se souvenir toujours de ce passage d'Héraclite : ... »), mais le langage stoïcien s'est en partie substitué au langage héraclitéen. La « mer » (fr. 31) est devenue de l' « eau », et

l'air, qui se présente ici comme un intermédiaire entre le feu et l'eau, c'est-à-dire dans la position même qui est celle du πρηστήρ (entre la mer et le feu ouranique, cf. *ad B 31*), est mis pour celui-ci. Le processus décrit n'est pas circulaire. Il se déroule le long d'un « chemin montant descendant, un et le même » (*B 60*), parcouru dans les deux sens; il correspond à une immense oscillation cosmique entre les extrêmes de la terre et du feu — qui ne se convertissent pas directement l'un dans l'autre :

terre ⇄ eau (*mer*) ⇄ air (*prestèr*) ⇄ feu.

Traduisons Marc Aurèle dans la langue d'Héraclite : *Mort de la terre, de devenir mer, mort de la mer, de devenir souffle brûlant (prestèr), du souffle brûlant, de devenir feu (ouranique); et inversement*. Mort de la terre : naissance de la mer... Le devenir est une suite de morts et de naissances, de naissances et de morts, et cela nécessairement, car les opposés sont uns : la mort est naissance, la naissance est mort. Le sort de tout ce qui est fini, particulier (qui est « terre » et pas autre chose, etc.), est de disparaître, de céder la place à un autre fini, un autre particulier. La terre meurt comme terre : la mer naît. Mais le καὶ ἔμπαλιν, « et inversement », implique le πρὸς θάνατος, la « mort du feu » (« Mort du feu, de devenir air »). Comment cette notion s'accorde-t-elle avec l'affirmation de la vie éternelle du feu, qui « s'allume » et « s'éteint » indéfiniment (*B 30*)? Par la distinction de l'universel et du particulier : le πῦρ αἰεζῶν est le feu universel, que rien ne limite. Le *cosmos*, i.e. la totalité des choses, est feu — « toujours vivant » — : tout est feu et le feu est tout. Lorsque le feu s'éteint en mer (*B 31*), le feu universel ne meurt pas; il « s'éteint »; mais le feu particulier (telle forme particulière du feu universel) ne s'éteint pas seulement : il meurt (*B 76*). La mort du feu ouranique est la naissance du feu atmosphérique (*prestèr*), la mort de celui-ci naissance de la mer, etc.

Quant au fragment (*B 76 b*) tiré de Plutarque : *Mort du feu, naissance de l'air, et mort de l'air, naissance de l'eau* (πρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις, *Sur l'E de Delphes*, 18, 392 c, p. 30 Flacelière), il ne fait qu'explicitier (incomplètement) le καὶ ἔμπαλιν du texte de Marc Aurèle.

86 (66)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 7 (p. 244 Wendland) :

πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρίνει καὶ καταλήψεται.

Le feu, survenant, jugera et saisira tout.

κρίνειν signifie, étymologiquement, « séparer », dans le sens de « trier » : « la blonde Déméter sépare (κρίνει), au souffle des vents, le grain de la balle » (*Il.*, V, 501). Construit, comme ici, avec un complément d'objet direct (κρίνειν τινά), il signifie « mettre en jugement, juger ». Il est vrai que juger, c'est d'abord isoler ce que l'on juge, le mettre à part. Ainsi fait le feu : il dissocie les ensembles, brise les structures, sépare chaque chose des autres, rompt ses liens avec elles, la consume. Par l'opération du feu, chaque être cesse d'être au monde, car il cesse d'être avec ce qui est au monde. L'opération de juger ne contredit pas celle de séparer : elle l'implique. Mais, de plus, elle enveloppe l'idée que, par une telle mise à l'écart annihilatrice, justice est rendue, que la justice cosmologique (cf. *B 94*) est respectée.

καταλαμβάνειν a ici le sens de « condamner » (*verdammen*), selon Diels, par opposition à ἀπολύειν (*Herak.*, 1901, p. 17). De là des traductions telles que celles de Giannantoni (« il fuoco, sopraggiungendo, giudicherà e condannerà tutte le cose », p. 211) et de Marcovich (le feu « will judge and convict all (living beings) »). Mais καταλαμβάνω signifie « saisir, s'emparer de » : le feu, en « saisissant » toute chose, la « dévorant » (cf. κατεσθίω, Hérodot., III, 16), ne se borne pas à « condamner » chaque chose et toutes : il exécute la sentence. La condamnation est déjà impliquée dans le κρίνειν. Juger, pour le feu, c'est condamner. Le feu qui « juge » sépare, isole chaque chose, comme on isole le condamné. Ou si l'on veut : chaque chose, en s'individualisant, en étant pour soi, en se séparant de l'universel, s'est, par là même, isolée et vouée à la mort : la mort est la rançon de l'individualité.

Le feu qui « jugera et condamnera toute chose » a fait songer au jugement dernier et au feu infernal. On a alors rejeté le passage comme

« non héraclitéen, typiquement chrétien » (Kirk, p. 360). L'opinion de Reinhardt, qui ne voit, dans ce texte, que les mots d'Hippolyte (*Parm.*, p. 164 s.; *Hermes*, 1942, p. 22 s.), fut déterminante. Gigon (p. 130) et Walzer, suivis par Diano (au moins dans l'*Eracito* : cf. Serra, p. 189), suppriment *κρίνει καί*. West (p. 144, n. 1) voit dans B 66 une « Christian interpretation », et renvoie à Reinhardt et à Kirk. Mais, après Marcovich, Bollack-Wismann (« Hippolyte respecte la lettre de ses citations », p. 218) et Kahn sont revenus à la thèse traditionnelle (de Bywater, Zeller, Burnet, etc.) de l'authenticité — avec raison. Ce texte, en effet, n'est nullement chrétien. Dans l'eschatologie chrétienne, le feu désigne le supplice, non le juge, et il ne concerne pas « toutes choses », pas même tous les hommes, mais seulement les damnés. Le feu héraclitéen « juge » et condamne, et consume, *πάντα*, « toutes choses », c'est-à-dire (cf. *ad B 50*) même les plus opposées : pas seulement les êtres animés (comme le croit Marcovich) mais aussi les inanimés (« *πάντα* non può voler dire che "tutte le cose", sia quelle animate che quelle inanimate », Serra, *loc. cit.*), pas seulement les hommes injustes mais aussi les justes, pas seulement les « coupables » mais aussi les « innocents ». Tous les « êtres », quelle que soit leur « valeur », vivants ou non vivants, raisonnables ou non raisonnables, justes ou injustes, bons ou méchants, sont également voués à la mort. La justice immanente, la justice cosmologique du feu, ne juge pas selon les catégories du bien et du mal. Dès lors que le Feu est la loi vivante, qui tient en un les opposés, elle est « par-delà bien et mal ». Le feu sépare chaque être de son *être-avec* les autres, qui fait qu'il est au monde; il le sépare et il l'isole pour la mort. Mais il ne sépare pas les uns, non les autres : il unit donc tous les êtres dans leur séparation. Tous ont affaire à la mort, chacun pour soi, et, devant la mort, nul ne peut faire valoir ceci ou cela — ses victoires, ses qualités, ses vertus. Toutes les différences s'égalisent. Un même destin attend tout ce qui est au monde — la pierre et l'homme, l'homme brillant et l'homme obscur, etc. Le feu, dans sa sagesse, ne « veut » pas entrer dans les détails qui font les différences de ce monde. Sa Justice consiste en ceci qu'avec lui chaque être s'accomplit selon la loi de son être : car « être » veut dire n'être pas pour toujours, cela veut dire *passer*. Tous les êtres particuliers ne sont que processus et transition, devenir autre chose; et l'être universel n'est pas, car le feu est l'insubstantialité même. Il n'a d'autre permanence que celle même du changement et de la loi du changement.

« Le feu, survenant, *jugera et saisira* tout. » Le temps des verbes indique, dit Zeller, qu'il s'agit « d'une transformation unique ayant lieu dans un temps futur » : c'est donc avec raison qu'Hippolyte cite ce passage « comme preuve à l'appui de l'ἐκπύρωσις » (p. 153, n. 1). Nullement! L'*ecpyrōsis* concerne le monde et sa fin-régénération dans une conflagration universelle. Or ce qui, ici, est jugé et « dévoré » par le feu, ce n'est pas le *monde* (qui, du reste, *sera toujours* : cf. B 30), mais c'est *πάντα*, « toutes choses », c'est-à-dire non seulement tout ce qui, existant au moment de la conflagration, constituerait le monde, mais tout ce qui a été, et a constitué le monde à tel ou tel moment de son devenir. Il ne s'agit pas seulement de tout ce qui serait au monde quand ce serait la fin du monde, mais, universellement, de tout ce qui est mort, meurt et mourra. Autre chose est la mort du monde, autre chose la mort de tout ce qui, à un moment ou à un autre, a été au monde. Les choses n'attendent pas, pour mourir, la « fin du monde » : continuellement le feu procède, pour tels êtres du monde, à l'abstraction séparatrice, les « juge » et s'en empare. L'être distinct retourne à la masse, et le feu — le principe par lequel le monde est l'artisan de lui-même — forge autre chose. L'emploi du futur ne signifie pas une *limitation* de l'action du feu aux choses qui seront dans l'avenir. Il est évident que la proposition d'Héraclite est une vérité éternelle, qui aurait pu, en droit, être prononcée à n'importe quel moment du temps, et où *ἐστὶ* est sous-entendu, cela parce qu'il est inclus dans la notion même de « feu » : « le feu *toujours*-vivant, *toujours* jugera et saisira tout » — « tout », c'est-à-dire n'importe quoi venant au monde, et, aussi bien, son opposé, ou, plus précisément, son contraire.

Les êtres particuliers restent dans l'absolue dépendance du pouvoir du feu. Ils sont là pour une brève durée de vie, un court laps de temps, au bout duquel le feu, qui les a laissés être, survenant, affirme sur eux son droit, en toute justice, c'est-à-dire en toute conformité à l'ordre universel. Toute vie se passe sur le fond d'une absolue précarité. Toute substantialité n'est qu'illusoire apparence. Des différences de valeur s'établissent entre les êtres, les conduites, etc., mais ces différences ne comptent pas, sont bientôt effacées : de là le tragique.

87 (64)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 7 (p. 243 Wendland) :

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός.

La foudre gouverne tout.

La foudre gouverne « tout » — toute chose —, et non pas *le tout*, l'« univers » (*Das Weltall*, Diels, suivi par Kranz, Vuia, Solovine, Battistini, Jeannière, etc.).

Boeder (*teste* Guthrie, p. 471, n. 1) corrige τὰ δὲ en τὰδε par analogie avec le κόσμον τόνδε du fragment 30 : « la foudre gouverne toutes ces choses ». Bien que ne retenant pas le démonstratif τόνδε du fragment 30, Bollack et Wismann acceptent la correction de Boeder : Héraclite emploierait πάντα sans article (le τὰ πάντα du fr. 90 résultant d'une correction). La lecture de Boeder nous semble à rejeter, comme suggérant qu'il y a, outre les choses qui sont là, d'autres choses, que la foudre ne gouverne pas. Or les choses « qui sont là » sont *toutes* les choses. Il n'y a rien d'autre, pour le philosophe, que ce qui est là. Il est vrai que le κόσμον τόνδε du fragment 30 — « ce monde » — pouvait suggérer qu'il y avait d'autres mondes que celui-ci. Aussi Héraclite avait-il ajouté τὸν αὐτὸν ἀπάντων, « le même pour tous absolument », ce qui impliquait que ce monde était, tout simplement, *le monde*.

Dans la mythologie grecque, et donc dans l'art et la poésie des Grecs anciens, la foudre est l'attribut habituel de Zeus. Il a foudroyé les Titans, etc., et il est « parfois surnommé κεραυνός » (Bailly, s.v. « Zeus »). Diels, qui avait écrit jusque-là κεραυνός, à partir des *Vors.*, 1906, écrit, avec une majuscule, Κεραυνός, suggérant que le mot, ici, est mis pour « Zeus ». Mais si le fragment 64 signifiait simplement que « Zeus gouverne tout », il ne dirait rien d'autre que ce que pouvaient dire les πολλοί, et ne contiendrait qu'une banalité. Comme la foudre est πυρφόρος, « porteuse de feu » (Pind., *Ném.*, X, 71; Esch., *Sept.*, 444; Soph., *Æ. Col.*, 1658; *Æ. R.*, 200), il est bien plus probable qu'elle doit faire songer au Feu d'Héraclite, ou à une certaine forme de ce Feu.

Il ne faut pas confondre la foudre et l'éclair, comme le font Heidegger et Fink (*Séminaire*, 1966-1967, trad., p. 25 s., 103 s.). Les Grecs distinguent κεραυνός, la foudre, βροντή, le tonnerre, et στεροπή, l'éclair. L'essentiel n'est donc pas l'éclairement, le « venir au paraître » des πάντα. κεραυνός est la foudre et le « coup de foudre » : la foudre frappe, et, frappant, elle apporte le feu destructeur, auquel rien ne résiste (cf. Lucr., VI, 219-238). Dès lors, on peut faire une hypothèse. La foudre foudroie, abat, réduit à rien. Tous les êtres, en tant qu'ils sont sous le pouvoir du feu, sont, y compris les dieux, affectés d'une précarité radicale. La foudre représente un aspect du pouvoir du feu : le pouvoir d'anéantissement, de destruction, le *pouvoir de mort*. La mort, tel est le destin de toute chose, et la foudre, par le foudroiement, scelle ce destin. Les étants particuliers n'acceptent pas leur mort; ils se révoltent. Mais « l'Un, le Sage » (fr. 32), le principe de l'économie générale du monde, par la foudre, se soumet les choses récalcitrantes, abat la perpétuelle révolte des étants particuliers. La foudre, maîtresse de la mort universelle, n'est pas l'instrument du Zeus mythologique, car celui-ci ne dispose pas de la mort (*Od.*, III, 236) : au contraire, lui-même étant *au monde*, comme les autres dieux et les hommes (fr. 30), est sans doute soumis à la loi générale du monde, au destin et à la mort (τὰ πάντα englobe « toutes choses », y compris les dieux). « Les Grecs n'ont pas cru à leurs dieux », dit Heidegger (*op. cit.*, p. 22). Héraclite, en tout cas, n'y croyait certainement pas. Les dieux ne sont que le corrélat d'un certain discours humain. Ils s'effacent avec le Logos. Mais il reste le Zeus cosmique du fragment 32. Rien n'empêche ce « Zeus nouveau » de *foudroyer* les étants, c'est-à-dire d'œuvrer, par la mort du particulier, à la vie universelle.

Or une telle interprétation n'est pas suffisante. Elle ne va pas à ce qui est ici l'essentiel, car elle ne rend pas compte du οἰακίζει : le κεραυνός ne frappe pas toutes choses, il les « dirige », les « conduit », les *gouverne* (l'οἶαξ est la barre du gouvernail), ce qui implique une sagesse dirigeante, telle que la « sage raison » (γνώμη) du fragment 41, qui « gouverne tout à travers tout », κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων, οὐ κυβερνῆσαι indique l'action de piloter à l'aide d'un gouvernail. La foudre gouverne toutes choses par le moyen de toutes choses; elle gouverne les contraires par le moyen de leurs contraires, de même qu'en faisant tourner, à l'arrière du vaisseau, le gouvernail d'un certain côté, on fait tourner l'avant du côté opposé. Toutes choses ensemble constituent le monde,

le *cosmos*, lequel est comparable à un vaisseau dont la foudre est le timonier.

Mais que faut-il entendre par *κεραυνός*? Ce n'est pas toute sorte de feu : ce n'est pas le feu éteint — latent, dormant; ce n'est pas non plus le *prestèr*, le feu atmosphérique, car celui-ci est un intermédiaire, un moyen terme, entre l'eau marine et le feu ouranique, et la direction des choses doit certainement appartenir non à un intermédiaire, mais à un extrême. Il n'y a que deux extrêmes, la terre et le feu ouranique. Comme le rôle hégémonique ne saurait appartenir à la terre, qui est la partie du *κόσμος* la plus immobile, la plus « éteinte », il reste que ce rôle revienne au feu ouranique : *κεραυνός* serait le nom de ce feu pur — purifié d'air et de vent comme d'humidité, qui n'est que feu. Il est vrai que, pour les météorologues, la foudre est un phénomène de l'atmosphère : Aristote (*Météor.*, III, 1, 371 b 15), Epicure (*A Pyth.*, 103-104), par exemple, en parlent en même temps que du *prestèr*; pour l'auteur du traité ps.-aristotélicien *Du monde* (4., 395 a 22 s.), le *keranos* et le *prestèr* sont même deux formes du même phénomène. Mais de même que *πρηστήρ*, chez Héraclite, ne désigne pas un phénomène atmosphérique particulier, tel que le « tourbillon de feu » d'Aristote ou le « cyclone » d'Epicure, mais le feu tel qu'il agit dans l'atmosphère, de même *κεραυνός* doit désigner une certaine forme de feu, qui, dès lors, ne peut être que le feu éthéré des régions célestes. Le *κεραυνός* n'est autre que ce que nous avons appelé le « feu ouranique ».

Revenons maintenant aux *πυρὸς τροπαί* : « Conversions du feu : d'abord mer, de mer, la moitié terre, et la moitié souffle brûlant » (B 31). Le feu est premier nommé. Du feu vient l'impulsion, et non pas du feu mêlé, mais du feu le plus purement feu = *keranos*. Ensuite les transformations du feu en mer, de la mer en terre, etc., sont les « conversions » du feu. C'est le feu qui, s'« éteignant » ou s'« allumant », assure la continuité. Il gouverne les échanges, puisque ceux-ci doivent respecter la loi définie par le fragment 90, à savoir que les choses ne s'échangent pas d'une façon quelconque, mais dans le respect de la valeur-feu des choses échangées. *κεραυνός* désigne le feu ouranique. Or c'est là le feu le plus pur, le feu purement feu. Dès lors le mot *κεραυνός* ne désigne pas seulement une forme particulière de feu, mais le feu comme tel. Le feu guide tout à travers tout, c'est-à-dire la terre par le moyen de la mer, la nuit par le moyen du jour, etc., bref le contraire par le moyen de son contraire. Toutefois Héraclite dit non « *πῦρ* », mais « *κεραυνός* »,

car il songe à la position d'extrême du *keranos*, et à la partie dirigeante du vaisseau cosmique. Nous avons vu (*ad B 30; B 31*) que la vie du *κόσμος* comportait, en alternance, avancée et prédominance du feu sur le non-feu et du non-feu sur le feu, plus précisément du ciel sur la mer et de la mer sur le ciel, ou du feu sur l'eau marine et de l'eau sur le feu. Or la mer et le feu, plus exactement le feu ouranique, le *keranos*, n'ont pas un rôle égal. La mer est le lest du vaisseau, la grande masse stabilisante. Mais l'impulsion part du *κεραυνός*, est le *κεραυνός* lui-même, dans son acte de gouverner.

Comme le feu et la mer sont deux formes du mouvement, de la mobilité, ou, si l'on veut, de l'instabilité, on voit que le *cosmos* n'oscille pas entre les deux extrêmes du mouvement et du non-mouvement, mais entre deux formes d'instabilité. Il passe, en alternance, d'une instabilité à une plus grande (lorsque la proportion de feu augmente), d'une plus grande à une moindre.

ARISTOTE, *Météorologiques*, II, 2, 355 a 14 (I, p. 55 P. Louis) :

ὁ ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρη ἐστίν.

Le soleil est nouveau chaque jour.

Une flamme, vient de dire Aristote, « n'est pour ainsi dire pas un seul instant la même ». Qu'en est-il du soleil s'il est alimenté à la façon d'une flamme? En ce cas, « il est clair que le soleil non seulement, comme Héraclite le dit, est nouveau chaque jour, mais toujours et sans cesse nouveau (δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρη ἐστίν, ἀλλ' αἰ νέος συνεχῶς) » : 1) la traduction habituelle — « Le soleil non seulement est nouveau chaque jour, comme le dit Héraclite, mais toujours et sans cesse nouveau » (ainsi Kirk, p. 264) — est claire, mais elle ne respecte pas l'ordre des mots chez Aristote; 2) si « comme Héraclite le dit » avait été placé *avant* « non seulement » (οὐ μόνον), on eût traduit, tout aussi clairement : « Le soleil, comme le dit Héraclite, non seulement est nouveau chaque jour, mais toujours et sans cesse nouveau »; 3) le texte étant ce qu'il est, il est permis de penser que l'opinion d'Héraclite ici transmise est que le soleil non seulement « est nouveau chaque jour » (ce qui était déjà l'opinion de Xénophane : cf. Aétius, II, 24, 4 = A 41, 1-2; Burnet, p. 136), mais « toujours et sans cesse nouveau » (c'est bien là « ce que suppose le système d'Héraclite », dit P. Louis, éd. cit., p. 55, n. 3). Cela semble cohérent avec le contexte. Aristote voudrait dire : si le soleil est comparable à une flamme — qui ne reste « pas un seul instant la même » —, il est clair que, comme le dit Héraclite, « il n'est pas seulement nouveau chaque jour, mais toujours et sans cesse nouveau », ce qui est absurde. Th.-H. Martin a compris de cette façon : « Aristote dit qu'en un certain sens, suivant Héraclite, le soleil est *toujours nouveau* (αἰ νέος) », entendant par là qu'il est « perpétuellement renouvelé, même pendant le cours de chaque journée » (*Mémoires de l'Institut*,

t. 29, 1879, p. 120). Telle était la lecture de Plotin : Platon, observe-t-il, « admet évidemment » l'opinion d'Héraclite, que « le soleil même est en perpétuel devenir » (αἰ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι, *Enn.*, II, 1 [40], 2, p. 8 Bréhier). L'αἰ du texte plotinien provient, à l'évidence, non de la première (Zeller, p. 147, n. 2), mais de la seconde partie (αἰ νέος συνεχῶς) du passage d'Aristote¹, dans laquelle, par conséquent, Plotin reconnaît la pensée même d'Héraclite.

Le soleil et la lune sont des dieux de la religion populaire (cf. Pl., *Apol.*, 14, 26 d), comme de la mythologie et de l'épopée. Dès lors, ils ne sauraient être « nouveaux chaque jour ». Une telle hypothèse est « tout à fait exclue chez Homère »². Hélios, de l'Océan monte vers le ciel (Il., VII, 422), franchit le « milieu du ciel » (VIII, 68), puis redescend vers la terre et l'Océan. La nuit, il passe de l'ouest à l'est d'une façon non précisée. Il n'en est pas moins unique. Du reste Mimnerme décrit le voyage nocturne d'Hélios endormi, « depuis la contrée des Hespérides jusqu'à la terre des Ethiopiens » (fr. 10 Diehl), et de même Stésichore (cf. Croiset, II, p. 334). Ainsi la poésie se préoccupe de sauvegarder l'identité du dieu Hélios, même s'il ne s'agit que d'une divinité secondaire. Mais Xénophane, dans sa lutte contre les dieux traditionnels, va pluraliser Hélios : a) le soleil renaît chaque jour (Aétius, *loc. cit.*; Hippol., *Réf.*, I, 14, 3 = A 33, 35 : τὸν ἥλιον... γίνεσθαι καθ' ἐκάστην ἡμέραν); b) il y a de nombreux soleils et lunes selon les climats, les régions et les zones de la terre (Aétius, II, 24, 9 = A 41 a 5-6); c) le soleil est un assemblage de petits feux provenant d'exhalaisons humides (Aét., II, 20, 3 = A 40, 35). Ainsi se trouve brisée l'identité d'Hélios. Un dieu ne peut être un phénomène temporaire. Le soleil n'a donc rien de divin. Héraclite reprend la thèse de Xénophane : pour lui, si le soleil « s'allume » chaque matin et « s'éteint » chaque soir (ἔπτεται καὶ σβέννυται : cf. Alexandre, in *Meteor.*, p. 72, 31 Hayduck; Olympiodore, in *Meteor.*, p. 136, 6 Stüve; Scholie ad Pl., *Rép.*, 498 a) — ce qu'Homère aurait pu dire³ —, c'est en ce sens que l'on a, chaque matin, un nouveau soleil.

Mais, sachant ce qu'Héraclite pense de Xénophane (à qui il refuse

1. Cf. F. Romano, *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Guida Ed., Napoli, 1983, p. 31, qui est, sur ce point, du même avis.

2. Frenkian, *Le monde homérique*, Paris, Vrin, 1934, p. 15.

3. Frenkian, *ibid.*

le νόος, B 40), on a tout lieu de penser qu'il n'a pas repris l'opinion de celui-ci pour s'en tenir à elle, mais pour en marquer l'insuffisance en la radicalisant : le soleil n'est pas seulement nouveau « chaque jour », il est « toujours et sans cesse nouveau ». Il est probable que, selon Héraclite, Xénophane eût dû voir que cela résultait de sa propre conception, d'après laquelle (Aétius, II, 20, 3, se réfère au témoignage de Théophraste) c'est des exhalaisons humides que proviennent les petits feux constituants du soleil. Effectivement, le soleil est un feu qui s'allume de la mer : ἀναμμα νοερὸν τὸ ἐκ θαλάττης εἶναι τὸν ἥλιον, dit Aétius (II, 20, 16 = A 12, 27). Laissons de côté l'expression stoïcisante (cf. D.L., VII, 145) ἀναμμα νοερὸν. Il reste que le soleil consiste en la combustion d'exhalaisons venues de la mer (cf. Diogène, IX, 9-11). Or, au fur et à mesure que les exhalaisons qui sont la nourriture du soleil sont consumées, il faut que de nouvelles exhalaisons se substituent à elles pour entretenir la flamme, de sorte que celle-ci est sans cesse une nouvelle flamme, qui prend la place de celle qui a disparu avec l'exhalaison qui l'a nourrie. Le soleil consiste en une multitude de soleils dont chacun prend la place du précédent, aussi longtemps qu'une nourriture nouvelle prend la place de la précédente, déjà consumée. Cela se produit durant tout le temps du parcours du soleil au-dessus de la mer, avec un maximum de chaleur et de lumière au milieu du jour, alors que le soleil a sous lui le plus grand espace de mer. Il s'allume au matin dès que les eaux marines peuvent le nourrir, et ses flammes s'éteignent dès qu'elles ne sont plus, à l'Occident, nourries par la mer.

89 (A 1, § 9)

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, IX, 9 (p. 441 Long) :

σκάφαι.

des coques.

Le contexte est le suivant :

« (9)... De la terre vient l'eau, et de l'eau tout le reste, car il [Héraclite] ramène presque tout (σχεδὸν πάντα) à l'exhalaison (ἀναθυμίασις) de la mer... Les exhalaisons proviennent soit de la terre, soit de la mer, dont les unes [ces dernières] sont brillantes et pures, les autres obscures. Le feu se nourrit des brillantes, l'humide des autres. Quant à l'englobant (τὸ περιέχον)¹, quel il est, il ne l'explique pas. Il dit pourtant qu'il s'y trouve des *coques* dont le creux est tourné vers nous (εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς), dans lesquelles les exhalaisons brillantes s'étant rassemblées produisent des flammes qui sont les astres. (10) La flamme du soleil est la plus brillante et la plus chaude; les autres astres sont plus loin de la terre, et, pour cette raison, brillent et chauffent moins. La lune, étant voisine de la terre, ne se meut pas dans un lieu pur, cependant que le soleil se trouve dans un lieu transparent et sans mélange, et à une distance de nous justement proportionnée : c'est pourquoi il chauffe et éclaire davantage. Le soleil et la lune s'éclipsent quand les coques sont tournées vers le haut; les changements de forme de la lune chaque mois [les phases de la lune] viennent de ce que la coque tourne sur elle-même peu à peu. Le jour et la nuit, les mois, les saisons et les années, les pluies, les vents et les phénomènes semblables sont dus aux différentes exhalaisons. (11) Car l'exhalaison brillante, s'étant enflammée dans le cercle du soleil, produit le jour, et l'exhalaison contraire, l'ayant emporté, produit la nuit. La chaleur

1. La voûte céleste (Gigante).

qui vient de l'exhalaison brillante, augmentant, produit l'été, et l'humidité qui vient de l'exhalaison obscure, devenant plus abondante, produit l'hiver. C'est d'une manière analogue qu'il donne les causes des autres phénomènes. Au sujet de la terre, il n'explique en rien sa nature, pas plus que celle des coques. »

N'attribuons pas à Héraclite le mot ἀναθυμιάσεις, non attesté avant Aristote (cf. les réserves de Burnet, p. 171, n. 1; Kirk, p. 274, 368; Guthrie, p. 462, n. 1). En revanche, on doit voir, semble-t-il, avec Marcovich (p. 329), dans le mot σκάφη, connu d'Hérodote, d'Eschyle, de Sophocle, etc. (cf. Bailly, s.v.), un terme originellement héraclitéen. Il y a seulement quelque difficulté à le traduire : « nacelle »? « auge »? « cuvette »? « barque »? « réservoir »? « bassin »? « alvéole »? « bol »? « vaisseau »? Ces termes, qui tous ont été essayés, paraissent trop déterminés : il s'agit seulement d'une enveloppe creuse où se loge la flamme — d'une coque. Il faut noter que ce sont les flammes seules qui sont les astres (φλόγας δὲ εἶναι τὰ ἄστρα, IX, 9). La coque ne fait pas partie de l'astre. C'est pourquoi le soleil peut être « nouveau chaque jour », même si sa coque, la nuit, passe d'ouest en est sous la terre (comme le scholiaste de la *Rép.*, 498 a le dit, à tort, du soleil).

La théorie des *skaphai*, jugée parfois « puérile » (« childish », Kahn, p. 292), remplit parfaitement sa fonction de démythifier et démythologiser les astres et les phénomènes célestes : les éclipses, par exemple, qui ont tant inquiété et terrifié les humains (on en trouve de nombreux témoignages chez les historiens grecs), s'expliquent par une simple opération mécanique. L'hypothèse est simple, élégante, immédiatement intelligible (avec la réserve que l'exposé de Diogène, ou de sa source Théophraste, étant incomplet, il y a quelque difficulté à voir quelle forme il faut donner aux *skaphai*, ou, si elles sont comme des bols, quelle hypothèse secondaire il faut faire² pour rendre compte de la forme du soleil

2. Nous pensons, quant à nous : a) que les *skaphai* ont la forme de bols — dont la rondeur correspond à la forme du soleil et de la pleine lune; b) que la flamme contenue dans le bol forme, en outre, sur la demi-sphère opaque du bol une demi-sphère lumineuse, ce qui permet d'expliquer les phases de la lune (sinon on obtient seulement une ellipse, non un croissant — difficulté que Kirk et Marcovich n'ont pu résoudre). Une telle hypothèse rappelle celle attribuée à l'astronome chaldéen Bérosee au sujet de la lune conçue comme un globe mi-lumineux mi-obscur (Lucr., V, 720-730; pour l'attribution à Bérosee, cf. Vitruve, *De archit.*, IX, 2, 1). D'où vient que la flamme forme ainsi un demi-globe? On songe à Lucrèce, V, 661 s. :

et de la lune lors des éclipses ou des phases mensuelles, notamment pour obtenir le croissant de lune), purement rationnelle. Elle est, si l'on veut, « enfantine », en ce sens que des enfants peuvent la comprendre, et qu'elle est du type de celles qui auraient leur place dans une éducation rationnelle — ce à quoi Héraclite a peut-être songé (cf. *ad B 74*). Il faut noter qu'elle suggère une manipulation, une vérification sur modèles réduits, aisément exécutables en classe.

La théorie des exhalaisons est présentée par Diogène d'une manière cohérente. Tout vient de l'eau, mais seulement « presque tout » des exhalaisons brillantes, lumineuses et pures de la mer³. C'est dire que le reste provient des eaux douces et de leurs exhalaisons obscures. Selon Kirk (p. 271 s.), Marcovich (p. 332), l'exposé de Théophraste est influencé par la théorie aristotélécienne des deux exhalaisons (l'une venant de la terre, l'autre de la mer); Héraclite ne saurait avoir admis qu'une exhalaison, chaude et humide, venant de la mer. Pour Kahn, au contraire, l'opposition du brillant et du sombre dans la théorie des exhalaisons « is just what seems most authentic in Theophrastus' report » (p. 293). C'est le point de vue que nous sommes, quant à nous, porté à admettre : 1) Si le jour (ou l'été) s'explique à partir de l'exhalaison « brillante » (ou « claire » ou « lumineuse »), la nuit (ou l'hiver) ne peut s'expliquer à partir d'une simple absence d'exhalaison, car le contraire a une positivité chez Héraclite. 2) Nous avons vu qu'au cours des longues durées cosmiques il y avait, alternativement, une avancée du feu ou de l'eau, l'un par rapport à l'autre : de là un « grand été » et un « grand hiver ». Nous voyons de même, en IX, 11, le jour et la nuit, l'été et l'hiver,

des feux se rassemblent, qui, chaque jour, produisent un nouveau soleil (Xénophane) : « C'est ainsi, dit-on, que des hauts sommets de l'Ida on aperçoit à la naissance du jour des feux épars, qui se réunissent ensuite en une sorte de globe unique, et forment un disque parfait. » Le phénomène est décrit par Diodore (XVII, vii, 5-7; selon Usener, *Epicurea*, p. 354, la source de Diodore serait Epicure, mais Giussani, *Com. ad Lucr.*, V, 661 s., n'en est pas certain) et Pomponius Mela (*De situ orbis*, I, 18, 94). Euripide y fait allusion (*Trayennes*, 1068). Xénophane a dû le connaître (cf. Diels, *Lukrezstudien*. II.III., in *Sitzungsb. d. pr. Ak. d. Wiss.*, 1920, p. 2 s.; Bailey, *Lucretius*, *Com.*, p. 1427). D'après Goukowsky (Un lever de soleil sur l'Ida de Troade, *Rev. de Philol.*, 43, 1969, p. 249-253), il s'agit d'un phénomène de parhélie.

3. Cela ne contredit pas nécessairement le fragment B 31. Presque tout vient de la mer si l'on distingue la mer et les eaux douces, mais tout vient de la mer si l'on songe que les eaux douces aussi viennent de la mer.

expliqués par la prédominance alternée du feu (lumière et chaleur) venant de l'exhalaison brillante, et de l'humide venant de l'exhalaison obscure. Cela nous incline à croire à la relative (« relative » parce que sans doute non littérale) authenticité du rapport de Théophraste que nous transmet Diogène.

90 (99)

PLUTARQUE, *Sur la fortune*, 3, 98 c (p. 78 Babbitt), et *Quel est le plus utile, de l'eau ou du feu?*, 7, 957 a (p. 298 Cherniss-Helmbold) :

εἰ μὴ ἥλιος ᾗν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρῶν εὐφρόνη ἂν ᾗν.

Si le soleil n'était pas, à cause des autres astres, ce serait la nuit.

On lit dans le *De fortuna*, 98 c : ἡλίου μὴ ὄντος ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρῶν εὐφρόνην ἂν ἡγομεν, *Le soleil n'étant pas, à cause des autres astres, nous aurions la nuit*, et dans le *Aquane an ignis utilior*, 957 a : εἰ μὴ ἥλιος ᾗν, εὐφρόνη ἂν ᾗν, *Si le soleil n'était pas, ce serait la nuit*. Bywater (fr. 31) a jugé ce dernier texte préférable. En effet, εἰ μὴ, au lieu du génitif absolu, et ᾗν, au lieu de la première personne du pluriel, portent mieux le caractère de la prose archaïque (Kirk, p. 163). De ce fait, certains ont été conduits à rejeter ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρῶν, comme une glose du citateur. Ainsi, outre Bywater, Tannery, Kirk, Kahn. Diels, en revanche, a accepté ces mots comme d'Héraclite; il a été suivi par Burnet (p. 151, n. 5), Reinhardt (*Parm.*, p. 180, n. 2), Marcovich, notamment. Clément d'Alexandrie cite (*Protreptique*, 113, 3) : « ἡλίου μὴ ὄντος ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρῶν νύξ ἂν ᾗν τὰ πάντα. » Bollack-Wismann préférèrent ce texte. Mais : a) ils corrigent νύξ en εὐφρόνη, et négligent τὰ πάντα; b) Clément ne dit pas qu'il cite Héraclite; c) Clément dépend probablement de Plutarque.

On ne peut s'en tenir au texte : *Si le soleil n'était pas, ce serait la nuit*. Lorsque le soleil s'est couché, il fait bientôt nuit, dit-on; et si le soleil ne se levait plus, ce serait la nuit perpétuelle. Lors d'une éclipse de soleil, Zeus « fait la nuit en plein midi », note Archiloque (fr. 74 Diehl). Mais Héraclite ne peut se borner à cette constatation. Le discours commun (séparateur) n'est pas le sien. Il sait, lui, que « jour et nuit sont un » (cf. B 57), de sorte que si le soleil, la cause du jour, n'était plus, comme on ne pourrait plus parler de « jour », on ne pourrait, non plus, parler de « nuit ». C'est pourquoi Patin (*Heraklits Einheitslehre*, Leipzig, 1886, p. 31 s.) insérerait la négation οὐκ : εὐφρόνη <οὐκ> ἂν ᾗν.

Mais on doit plutôt accepter comme authentiques les mots ἐνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον, pour donner son plein sens au texte. ἐνεκα, « en vue de », « en considération de », « à cause de », a été souvent rendu par *malgré* : « S'il n'y avait pas le soleil, malgré tous les autres astres, ce serait la nuit » (Diels, suivi par Kranz, Snell, Vuia, Solovine, etc., et, en particulier par Fink et Heidegger, *Sém.*, 66-67, p. 63). S'il n'y avait pas le soleil, et donc s'il n'y avait pas la clarté du jour, due au soleil, *malgré* la clarté nocturne des autres astres, ce serait la nuit. On n'échappe pas à la platitude du discours commun, qui oublie que la nuit doit être *nommée*, et ignore que « nuit » ne prend sens qu'en s'opposant à « jour ».

Si, en revanche, on donne à ἐνεκα un sens causal (cf. B.-W., p. 284), le fragment nous livre sa teneur proprement héraclitéenne. Présentement, parce qu'il y a le soleil, que ce soit pendant la nuit étoilée ou au cœur de la nuit obscure, sans étoile, nous avons affaire à la « nuit », nous nommons la « nuit », grâce au souvenir du jour — dont la cause est le soleil. Si le soleil n'existait pas, et bien qu'il n'y ait plus le jour solaire, il y aurait encore la « nuit » : la clarté des autres astres suffirait à nous révéler l'obscurité de la nuit — non en la dissipant, mais, au contraire, en ne la dissipant pas, et en nous faisant réceptifs à sa lourde présence. Et dans la nuit sans lune et sans étoile, dans la nuit noire, nous parlerions encore de « nuit » par le souvenir du jour lunaire et stellaire.

Que conclure ? Si le jour et la nuit « sont un », le lien au jour *solaire* n'a rien de nécessaire. Ce n'est pas un lien logique, mais un lien de fait. Il se trouve qu'il y a le soleil. Si le soleil n'existait pas, ne renaissait pas chaque matin, la clarté des autres astres suffirait pour offrir à nos regards le spectacle de l'abîme de la nuit, et pour nous faire nommer la « nuit ». Ce serait seulement une autre nuit.

91 (11)

PS.-ARISTOTE, *Traité du monde*, 6, 401 a 10-11 (p. 98 Lorimer) :

πᾶν ἔρπετόν τήν γῆν νέμεται.

Tout rampant a pour part la terre.

La leçon τήν γῆν est celle des manuscrits. Elle est confirmée par la plupart des traductions du *De mundo* : syriaque du VI^e siècle, latines du XIII^e siècle, arménienne (toutefois l'*Ejmiadzinensis*, *Bibl. Conv.*, 2093, ms. arménien du XIII^e s., donne *ganiv* = πληγήν)¹.

Jusqu'à Bergk et Bywater, il était d'usage de traduire : « Tout ce qui rampe se nourrit de terre »². On hésitait seulement, pour ἔρπετόν, entre le sens étroit de « reptile »³ (cf. Eur., *Andr.*, 269), et le sens large d'« animal » (cf. *Od.*, IV, 418, où « ce qui rampe sur terre » est opposé à l'homme), ou du moins d'« animal se mouvant à terre » (cf. Hérod., I, 140, où les « bêtes de la terre », ἔρπετά, sont opposées aux oiseaux). Quelle est alors la signification du fragment ? Selon Zeller (p. 181), il vise les nombreux, « la plupart des hommes », qui « se nourrissent de terre comme les vermisseeux ». Héraclite y exprimerait, encore une fois, son mépris de la commune humanité, aux préoccupations et aux intérêts abjects.

Toutefois, dès 1848, Bernays (*Ges. Abh.*, I, p. 23, n. 2) avait observé que la citation d'Héraclite, avec la leçon τήν γῆν ainsi entendue, ne s'accordait pas avec le contexte du περὶ κόσμου⁴. Et dès 1862, Bergk (cf. *Kleine philol. Schriften*, II, p. 83 s.) avait proposé d'adopter, au lieu de τήν γῆν, la leçon πληγήν, qui est celle de Stobée (I, 1, 36 = I,

1. Les manuscrits de la paraphrase latine d'Apulée ne sont pas lisibles à cet endroit (cf. Beaujeu, *Apulée, Opusculs philos.*, Les Belles-Lettres, 1973, p. 155).

2. G. Budé traduit : *terram depascitur*.

3. Budé. Cf. Tannery : « Tout reptile se nourrit de terre. »

4. Cf. aussi Goldbacher, Ein Fragment des Heraklit, *Zeitschr. f. die österr. Gymnas.*, 1876, p. 496-500.

p. 45 Wachsmuth), citant une page du *περὶ κόσμου*. Il fut suivi par Bywater (1877), puis par Diels et les éditeurs modernes (Lorimer, Snell, Walzer, Kirk, Marcovich), jusqu'à Bollack-Wismann (1972) et J. Lallot⁵, qui revinrent à la leçon *τὴν γῆν*, mais sans convaincre (Diano, Kahn, gardent *πληγῆ*, et Marcovich, 1978, p. 301, juge la trad. Lallot, *tout ce qui marche a la terre en partage*, « absolument inverosimile »).

Le choix de Bywater et de Diels entraîna une nouvelle traduction canonique, reproduite partout avec quelques nuances (« Tout ce qui rampe est gouverné par les coups », Solovine; « Toute bête est poussée au pâturage par des coups », Tricot, trad. du *De mundo*, p. 202, etc.). Un tel choix a pour lui les raisons suivantes : 1) La langue des tragiques connaît la formule *πληγῆ Δίος*, « le coup qui vient de Zeus » (Esch., *Ag.*, 367; *Sept.*, 608; *Soph.*, *Aj.*, 137, 278-279). 2) L'auteur du *Peri kosmou* parle, immédiatement avant de citer Héraclite, des êtres vivants qui « naissent, atteignent leur maturité et périssent en obéissant aux arrêts du dieu » (*τοῖς τοῦ θεοῦ πειθόμενα θεσμοῖς*), ce pourquoi Diels, en 1901 (*Herak.*), et 1903 (*Vors.*), écrivait : *<θεοῦ> πληγῆ* (de là la trad. Festugière, dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*. II, p. 475 : « par le fouet <de Dieu> »). 3) Il est question, dans Platon (*Critias*, 109 c), des « bergers qui mènent paître le bétail à coup (de bâton) », *ποιμένες κτήνη πληγῆ νέμοντες*, et, à la suite de Platon, chez Plotin (II, 3 [52], 13, 17 Br.), des animaux non raisonnables qui sont « menés à coups (de bâton) », *πληγῆ νεμόμενα* (cf. aussi Proclus, *Sur la Rép.*, II, p. 20, 23 Kroll; *Sur l'Alcib.*, I, p. 279, 18 Creuzer). 4) On lit dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe (*St. Vet. Fr.*, I, n° 537) que « tous les mortels qui vivent et rampent sur la terre (*ἔρπει... ἐπὶ γαῖαν*) » obéissent à Zeus, et subissent le « choc » de l'« auxiliaire » de Zeus, la foudre (*κεραυνός*) : « Sous son choc, toutes les œuvres de la nature s'accomplissent », *ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἔργα <τελεῖται>*. Ces derniers mots, en particulier, ont fait songer au fragment 64 : « La foudre gouverne tout. » Si le fragment 11 signifie : « Tout ce qui rampe est mené à coups <de foudre> », cela s'accorde avec ce que nous avons dit (*ad B 64*) du *κεραυνός*, dont l'impulsion est au principe du mouvement rythmé du *cosmos* et du dynamisme universel. Et comme le *κεραυνός* est le feu céleste, si *πάν ἔρπετόν* désigne tout ce qui vit sur la terre, cela revient à dire que tout sur la terre est sous la dépen-

5. La terre en partage, *Archiv. f. Gesch. d. Philos.*, 54, 1972, p. 111-115.

dance radicale d'une impulsion céleste, ce qui s'accorde avec l'idée exprimée dans le contexte du *π. κόσ.*, d'une obéissance de tout ce qui vit aux *τοῦ θεοῦ θεσμοῖς*.

La tradition autour de *πληγῆ* n'impose cependant pas le choix de la leçon de Stobée. Car c'est, aussi bien, l'existence d'une telle tradition qui explique l'introduction de *πληγῆ* au lieu de *τὴν γῆν*, que l'on ne comprenait plus, ou dont on ne voyait plus le rapport au contexte. Etant admis qu'il convient de garder, autant que possible, la leçon des manuscrits, le problème est de trouver une lecture de *πάν ἔρπετόν τὴν γῆν νέμεται* qui explique son insertion en cet endroit du *π. κόσ.* Telle est celle proposée : *Tout rampant a pour part la terre*. Le sens originel de *νέμω* est « attribuer », « répartir », avec une idée de convenance ou de règle (le citateur vient de parler, 400 b 28, du *νόμος* divin d'après lequel s'opère, dans le *κόσμος*, la répartition « selon les natures »); au moyen, il signifie « avoir sa part » (Chantraine). Quant au mot *ἔρπετόν*, il vise avant tout l'être humain (il ressort des fragments étudiés que l'intérêt d'Héraclite se porte avant tout, parmi les vivants, sur l'homme). La race « des humains qui marchent sur la terre » (*χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων*) est opposée, dans l'*Iliade* (V, 442), à la race des dieux. Du reste, de tous les vivants « qui respirent et rampent sur la terre » (*γαῖαν ἐπὶ πνεῖει τε καὶ ἔρπει*), « aucun n'est plus misérable que l'homme » (XVII, 446-447) : c'est que l'homme est là pour mourir, et *le sait*. L'auteur du *π. κόσ.* cite Héraclite juste après avoir dit que tous les animaux « naissent... et périssent (*φθεῖρεται*) ». Naître et mourir : tel est le destin des *herpeta* — qui ont pour part la terre. « Avoir pour sa part la terre » signifie vivre une vie qui commence et s'achève, une vie *mortelle* — cela parce que dépendante d'un corps « né de la terre » (comme disent les épigrammes funéraires : ainsi *Anth. Gr.*, VII, n° 62, p. 83 Waltz) et destiné à y retourner. Selon Héraclite, d'après un scholiaste de l'*Iliade* (sch. BT *ad XXIV*, 54) qui le nomme avec Empédocle, « le corps vient de la terre » (*ἀπὸ γῆς τὸ σῶμα*), il est « lourd et de nature terrestre ». Après la mort, il n'est plus que cadavre, que rebut (B 96), car si le corps vivant, l'homme, est fait de terre et d'eau animées par l'âme, le corps *mort*, qui n'est plus que terre et eau, est « absolument sans valeur » (Burnet, p. 171; Marcovich, p. 410, et cf. *ad B 96*). Les astres sont des flammes, sont faits de feu (cf. notre fr. 89). Les animaux, eux, ont « pour leur part la terre » — et la Terre (opposée au Ciel, 400 b 32). Un souffle de feu qui ne



fait que donner une vitalité éphémère à un corps de terre : tel est l'animal. Son destin, sa « part », est, après avoir vécu, « rampé », sur la terre, d'y retourner et de s'y fondre. Il en va de même pour l'homme, excepté que, par l'âme raisonnable en lui et la capacité du *logos*, il peut échapper au cours animal ou quasi animal de la vie, s'en libérer pour la connaissance et la vue de la vérité.

92 (96)

PLUTARQUE, *Propos de table*, IV, 4, 3, 669 a (p. 36 Fuhrmann)
= STRABON, XVI, 26 (p. 784 Casaubon) :

νέκυες κοπρίων ἐκδλητότεροι.

Les cadavres, à jeter, plus que les fumiers.

Il ne s'agit pas ici du « fumier » — au sens étroit — des animaux domestiques, ou pas seulement de lui. Walzer traduit par « sterco », Diano par « escrementi ». C'est en ce sens que nous parlons, avec Amyot, de « fumiers » — au pluriel.

Dodds (*Les Grecs et l'irrationnel*, trad. franç., 1965, p. 177) voit dans ce fragment « un outrage prémédité aux sentiments grecs habituels », car « par ces trois mots se trouve rejeté tout l'appareil des rites funèbres ». La signification de ces rites était de consommer la séparation des vivants et des morts, de façon que, d'une part, les morts trouvent l'« apaisement » et le repos sous la terre, que, d'autre part, les vivants ne soient plus ennuyés par les âmes mortes non apaisées, les « revenants ». Les rites funèbres supposent la croyance en la survivance, sous forme d'« ombres », des âmes séparées des corps. Si ces rites n'ont pas, selon Héraclite, de signification, c'est qu'après la mort il n'y a plus d'« âme » : il n'y a plus « rien » après la mort. Héraclite ne croyait pas à l'immortalité des âmes individuelles. Une telle croyance eût été, note Rohde (*Psyché*, p. 387, n. 2), « en contradiction insoluble avec le reste de son système » : 1) « Pour les âmes, la mort, c'est de devenir eau... » (B 36) — l'âme est feu : devenant eau, elle périt (cf. *ad B 36*); 2) la notion d'une âme, *i.e.* d'une *vie*, im-mortelle, serait contradictoire avec la thèse de l'unité des contraires, d'après laquelle la vie n'est pas sans la mort; 3) la thèse d'une survie de l'âme gardant son identité individuelle est, comme le reconnaît Zeller (p. 162), « incompatible avec le changement constant de toutes choses » (du reste, d'une manière générale, il n'y a pas, pour Héraclite, d'identité psychique).

Zeller et Burnet pensent cependant qu'Héraclite a admis ce qui leur semble une « inconséquence » (Burnet, p. 175, n. 2). Qu'il puisse y avoir une telle inconséquence chez Héraclite eût dû plutôt les amener — et, avec eux, Diels, Gigon, Marcovich, etc. — à mettre sérieusement en doute l'interprétation traditionnelle de certains fragments; car aucun, en fait, n'implique une quelconque survie de l'âme. « All these interpretations, écrit Martha C. Nussbaum (ΨΥΧΗ in Heraclitus, II, *Phr.*, 17, 1972, p. 158), wish to salvage for Heraclitus some measure of traditional religious feeling, and fail to perceive the radical nature of his criticism. For it is most likely that Heraclitus believes that the identity of the individual is preserved, after death, neither by a shade nor by the corpse. There are no shades, and the corpse is worthless. »

Dans l'Empire perse, la coutume existait, chez les disciples de Zoroastre, d'exposer les cadavres dans de grandes tours rondes pour les laisser dévorer par les oiseaux et les bêtes de proie. Cl. Ramnoux fait alors une supposition : « Pour ses concitoyens, que la coutume perse aurait surpris, Héraclite aurait dit en les grondant... : voici des gens bien plus sages que vous » (p. 393). C'est oublier que la coutume, en l'occurrence, est un rite dont la raison est religieuse : il s'agit de préserver la pureté des éléments. Brûler le cadavre serait souiller le feu, l'ensevelir, souiller la terre, le jeter dans la rivière, souiller l'eau. Reste l'exposition à l'air pour être dévoré. Pour Héraclite, le cadavre, qui n'est qu'eau et terre retournant à l'eau et à la terre, ne saurait les souiller. Les Perses ne sont pas « plus sages ». Un rite funèbre a autant de non-valeur qu'un autre. Et l'on imagine mal Héraclite donnant en exemple les mages (cf. *ad B 14 a*). Tannery estime que le fragment 96 « peut indiquer notamment la répulsion qu'il devait éprouver pour les procédés d'embaumement » (p. 183). Car le fragment vise, en effet, toutes les coutumes rituelles autour du cadavre, qu'elles soient grecques, perses, égyptiennes, ou autres.

Le cadavre est un rebut parce qu'il n'a plus rien d'humain : il n'est plus que terre et eau, sans ce qui faisait de lui un corps humain et vivant, l'âme, le souffle de feu. A l'époque de la Grèce tardive, le fragment a été cité dans un contexte visant à dévaloriser la chair, le corps et le souci du corps. Ainsi, outre Plutarque et Plotin (V, 1 [10], 2, 42), chez Celse (*ap. Orig., Contre Celse*, V, 14), Julien (cf. *Discours*, VII, 20, 226 c : « Au reste, on doit totalement négliger le corps et, selon Héraclite, le tenir pour plus vil que des ordures, en satisfaisant

au meilleur compte aux soins qu'il impose », trad. Rochefort). Or l'intention d'Héraclite n'est certes aucunement de dévaloriser la vie du corps. Le *vexuc*, le cadavre, n'est pas le corps, c'est le corps mort. Le corps n'est corps = corps vivant, que par l'âme qui l'anime, et l'âme, de son côté, n'est que l'âme *du corps*. La mort de l'âme est mort du corps, et la mort du corps, mort de l'âme.

Les cadavres sont à jeter, « plus encore que les fumiers ». Pourquoi le comparatif? Les fumiers, même s'ils sont la manifestation inférieure, abjecte et répugnante de la vie, sont une production de la vie. Ils témoignent encore de la vie. Les cadavres, au contraire, ne retiennent plus rien de la vie : ils signifient la mort, la non-vie — mort du corps, et, corrélativement, de l'âme. Or la vie est la valeur suprême pour Héraclite. Le feu, par lequel il y a toutes choses, est dit « toujours vivant ». Le processus vital entraîne le rejet de ce qui est pourtant sa production, les fumiers. La vie doit rejeter encore plus radicalement ce qui est sa négation pure, la non-vie — le cadavre qui « survit » à la vie. Comme les morts sont morts, *ont vécu*, les honneurs funèbres (cf. *II*, XI, 450-455) sont absurdes : réservons les honneurs aux vivants ou aux actions de la vie.

La pensée d'Héraclite est d'autant plus audacieuse et choquante — pour la tradition — qu'il parle universellement, englobant, par conséquent, les cadavres des héros. Les héros étaient les esprits d'hommes défunts qui avaient fondé, ou maintenu, ou illustré la cité, et qui, maintenant, la protégeaient encore — au gré de la piété populaire. Pour celle-ci, il importait que les restes des héros soient gardés religieusement et honorés¹. La conscience même de la cité était liée au culte et à la vénération des héros nationaux. Leurs restes étaient des reliques. On mesure l'outrage — même si Héraclite, parlant des « cadavres », ne pense pas spécialement à ceux des héros.

1. « Les corps étaient enterrés soit dans la ville même, soit sur son territoire, et comme, d'après les croyances [populaires...], l'âme ne quittait pas le corps, il en résultait que ces morts divins étaient attachés au sol où leurs ossements étaient enterrés. Du fond de leurs tombeaux, ils veillaient sur la cité; ils protégeaient le pays, et ils en étaient en quelque sorte les chefs et les maîtres » (Fustel de Coulanges, *La cité antique*, réimpr. 1957, p. 168).

93 (67 a)

HISDOSUS SCHOLASTICUS, *Sur l'âme du monde*, ad Chalcidius, trad. du *Timée*, 34 b s. (cod. Par. Lat., 8624, f. 17^v, 18 s.) :

sicut aranea stans in medio telae sentit quam cito musca aliquem filum suum corrumpit itaque illuc celeriter currit quasi de fili persectione dolens, sic hominis anima aliqua parte corporis laesa illuc festine meat quasi impatiens laesionis corporis cui firme et proportionaliter juncta est.

De même que l'araignée, se tenant au milieu de sa toile, perçoit aussitôt qu'une mouche a brisé l'un de ses fils, et ainsi court rapidement à cet endroit comme si elle souffrait de la rupture du fil, de même l'âme de l'homme, une partie du corps étant blessée, se rend en hâte à cet endroit, comme incapable de supporter la blessure du corps auquel elle est liée solidement et dans chaque partie.

« *persectione* Diels : *perfectione* [cod.] » : cette indication de Kranz (*Vors.*, 1934) a été reproduite par les éditeurs (Walzer, Marcovich, Diano), admise par les commentateurs. Elle est pourtant erronée. Diels avait lu, correctement (nous avons le ms. sous les yeux, et il est d'une lisibilité parfaite), *persectione*, et l'avait corrigé (*persectio* étant un *hapax*) en *perfectione* (v. *Vors.*, 1906; 1912; 1922 — année de la mort de Diels). Ceux qui pensent adopter la correction de Diels suivent en réalité le manuscrit ; mais Martha C. Nussbaum (ΨΥΧΗ, in *Heraclitus*, I, *Phr.*, 17, 1972, p. 6, n. 15), Bollack-Wismann, qui pensent suivre le manuscrit, adoptent en fait la correction de Diels.

Certains croient, vient de dire Hisdosus, que l'âme du monde est au centre du *cosmos*. Il continue ainsi : « Mais d'autres disent que le centre du monde est le soleil, qu'ils veulent être le cœur du monde entier : de même, en effet, disent-ils, que l'âme de l'homme a son siège et son domicile dans le cœur d'où, répandant ses énergies (*vires*) à travers les membres du corps, elle anime tous ses membres dans tous les membres du corps

(*in omnibus corporis membris tota sua membra vegetat*), de même la chaleur vitale venant du soleil procure la vie à tous ceux qui vivent. Héraclite, acquiesçant à cette opinion, donne une excellente comparaison de l'araignée à l'âme, de la toile d'araignée au corps. *De même*, dit-il (ait), *que l'araignée, se tenant au milieu de sa toile, etc.* »

« There is nothing from Heraclitus in this fragment », dit Marcovich (p. 577). Mais si Bollack-Wismann et Kahn acceptent son argumentation, celle-ci n'a pas paru décisive à Martha C. Nussbaum (*loc. cit.*, p. 6-7), G. Serra (p. 159 s.), Maria Pinto (*Atti Chieti*, p. 256-257), J. Barnes (p. 473), pour qui, comme déjà pour Pohlenz¹, Diels, Kranz², Kirk³, le fragment a une teneur héraclitéenne, ou retient en tout cas quelque chose d'Héraclite.

« Both doctrine and imagery come from Chrysippus, as Marcovich has shown » (Kahn, p. 339, n. 433). Il est vrai que la comparaison de l'araignée dans sa toile à l'âme dans le corps est classiquement chrysippéenne : « De même, dit Chrysippe, que l'araignée, au centre de sa toile, tient dans ses pattes tous les débuts des fils pour que, lorsque quelque bestiole se jette dans les filets, en quelque partie que ce soit, elle le sente du plus près (*de proximo*), de même le principal de l'âme [le ἡγεμονικόν], installé dans le siège du cœur, qui est au milieu, garde le début des sens (*sensuum exordia retinere*) pour reconnaître du plus près quand ils annonceront quelque chose » (*ap. Chalcidius, Sur le Timée*, c. 220 = *St. Vet. Fr.*, II, n° 879). Mais l'araignée de Chrysippe et celle d'Héraclite (selon Hisdosus) diffèrent grandement : a) celle d'Héraclite] correspond à l'âme, celle de Chrysippe à la partie raisonnable de l'âme, le *hégémonikon* (la partie directrice); b) celle de Chrysippe perçoit des *stimuli* externes, et la raison identifie des données sensorielles; pour [Héraclite], l'araignée et l'âme *souffrent*, l'une de la rupture de la toile, l'autre de la blessure du corps; c) chez Chrysippe, il s'agit d'une simple perception, alors qu'[Héraclite] décrit un compor-

1. Compte rendu des *St. Vet. Fr.*, vol. II, in *Berliner Philologische Wochenschrift*, 23, 1903, p. 972. Dans cet article de Pohlenz, Diels a lu le texte d'Hisdosus avec *perfectione* — qu'après avoir vu le manuscrit il a conservé, à titre de correction de *persectione*.

2. Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie, *Hermes*, 73, 1938, p. 112.

3. Heraclitus's contribution to the development of a language for philosophy, *Arch. f. Begriffsgesch.*, 9, 1964, p. 76.

tement *actif* de l'araignée ou de l'âme, qui se rendent à l'endroit lésé; d) le *hégémonikon* a un siège fixe : le cœur; l'âme d'[Héraclite] ne reste pas à la même place, elle bouge, elle se rend d'un lieu du corps à l'autre. Elle est jointe au corps *proportionnellement*. Que faut-il entendre par là? Le citateur a parlé de l'âme comme « animant tous ses membres dans tous les membres du corps » tout comme la chaleur rayonnant du soleil donne la vie aux vivants, et il a parlé d'Héraclite comme « acquiesçant à cette opinion ». Il y a donc une correspondance membre à membre de l'âme et du corps. L'âme, qui ressent le corps en toutes ses parties, passive, reçoit avis de la blessure, active, « se rend en hâte » à l'endroit blessé. Il s'agit, dans le texte de Chrysippe, d'une perception centrale non suivie de réaction, dans le texte d'[Héraclite], d'une perception centrale et périphérique suivie d'une action à la périphérie. En résumé, on ne voit pas comment Hisdosus aurait pu tirer du texte de Chrysippe ce qu'il attribue à Héraclite. Du reste, alors qu'il a lu, dans le commentaire *ad Timaeum* de Chalcidius, le texte de Chrysippe, il déclare *citer* Héraclite.

[Héraclite], parle de l'âme « incapable de supporter la blessure du corps », de l'araignée « souffrant de la rupture du fil ». Ces mots présupposeraient, d'après Marcovich (*loc. cit.*), les fragments 110 et 111 (Wehrli) de Straton de Lampsaque : « Straton place les affections de l'âme et les sensations dans le *hégémonikon*, non dans les parties du corps affectées » (Aétius, IV, 23, 3 = *Dox.*, p. 415); « Straton... place les chagrins..., les fatigues, les plaisirs et les douleurs, et, en général, toute sensation, dans l'âme... [Cependant, nous les projetons vers leurs causes], l'âme étant tirée vers ce de quoi elle pâtit » (Ps.-Plut., *De libid. et aegrit.*, 4, p. 44 Sandbach). Marcovich se contente d'analogies « hautement douteuses » (M. Nussbaum, p. 7). Straton a une conception passive de l'âme, « tirée vers ce dont elle pâtit », [Héraclite] une conception active; le premier a une conception purement centrale de la perception, le second une conception extensive; Straton parle du *hégémonikon* (mais est-il vraisemblable qu'il ait usé de ce terme?), [Héraclite] ne distingue pas une « partie principale » de l'âme.

Reste, pour Marcovich, à expliquer d'où Hisdosus aurait tiré le nom d'Héraclite. Il lui serait venu de sources sceptiques (Enésidème) où se trouve attribuée à Héraclite la conception d'une âme-souffle qui diffuse à travers le corps et communique avec la raison cosmique par les ouvertures sensorielles (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 130; Chalcid.,

ibid., c. 237). Il est vrai que l'âme paraît bien être, selon [Héraclite], coextensive au corps (cf. aussi Tertullien, *De anima*, 14 : « Straton, Enésidème et Héraclite... soutiennent l'unité de l'âme, qui, répandue dans tout le corps et partout la même, comme le souffle qui sort d'un roseau à travers les différentes issues, se manifeste de différentes manières par nos sens, moins divisée que répartie », trad. Genoude); mais elle est surtout *active*. De plus, ce qui intéresse [Héraclite], dans Hisdosus, n'est pas le rapport avec l'extérieur, l'ouverture au monde, mais le rapport de l'âme au corps lui-même.

L'âme, selon [Héraclite], se rend d'un lieu du corps à l'autre, comme l'araignée dans sa toile. Il est alors significatif, semble-t-il (on sait l'impact d'Héraclite sur les traités hippocratiques), qu'on lise dans le *De victu*, I, 6, 3 (p. 242 M.-T.) : « Chaque âme, ayant des parties plus grandes et plus petites, fait le tour (*περιφοιτᾷ*) de ses parties », et qu'il soit question, dans les *Epidémies*, VI, 5, 5 (p. 230 M.-T.), d'une « promenade de l'âme » (*ψυχῆς περίπατος*).

Nous ne voyons, en définitive, pas de raison de douter de l'authenticité de 67 a. La comparaison de l'âme dans le corps à l'araignée dans sa toile remonte donc, semble-t-il, à Héraclite. Or il faut remarquer que l'araignée d'Héraclite ne se comporte pas exactement comme une araignée normale. Celle-ci peut utiliser sa toile comme un filet qu'au moment du passage de sa victime elle jette sur celle-ci, ou comme un piège à ressort tendu par un filament qui se rompt au passage de la bestiole, la toile alors enveloppant celle-ci prise au piège. L'araignée est à l'affût : sa vigilance est celle du chasseur; puis elle se jette sur sa proie. Or, laissant de côté cette finalité de l'activité de l'araignée, Héraclite retient seulement qu'elle court au fil brisé, « comme souffrant de sa rupture ». L'âme, pareillement, se rend au point du corps blessé, « comme incapable de supporter la blessure ». Pourquoi sinon parce qu'elle a un intérêt vital à l'intégrité du corps? Elle lui est liée « solidement » — et il faut entendre : solidairement. A l'horizon de la *laesio corporis*, il y a la mort — mais pas seulement pour le corps. La blessure du corps est blessure pour l'âme : l'un n'est pas blessé sans que l'autre en souffre. Et, de même, l'un ne meurt pas sans l'autre : la mort les atteint ensemble. Dans les textes de Chrysippe, Sextus, etc., le problème est celui de la *perception*, de l'accès au monde; dans le fragment 67 a, il s'agit, au fond, de la *mort*. L'âme est, dans l'homme, l'énergie vitale, le pouvoir de la vie; mais elle est l'âme *d'un corps*. Sa nature est

d'animer, mais elle n'anime que s'il y a un corps à animer. Le corps est sous la sauvegarde de l'âme, mais en veillant sur le corps, l'âme veille aussi sur elle-même. Le corps sans l'âme n'est plus que cadavre, mais l'âme sans corps est comme l'araignée sans sa toile : une force vitale dont se brise le rapport avec la vie. L'expérience du corps est pour l'âme expérience de sa propre mortalité. Mais il y a différentes manières de mourir : la mort peut venir du corps ou de l'âme même.

94 (36)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VI, 17, 2 (p. 435 Stählin) :

ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

Pour les âmes, mort de devenir eau, pour l'eau, mort de devenir terre ; mais de la terre naît l'eau, et de l'eau l'âme.

L'« eau » peut faire songer au sang et aux humeurs, la « terre » à la chair et aux parties osseuses. L'aller et retour âme $\rightleftharpoons$ eau $\rightleftharpoons$ terre signifierait que l'âme se forme à partir des éléments aqueux du corps et s'y résout, que les éléments aqueux proviennent eux-mêmes des éléments terreux et y retournent. Telle était l'interprétation de Schuster (p. 268 s.). Elle est reprise, après Gigon (p. 105), par Marcovich (« this saying must refer to the *normal* constant and regulated physiological processes *within* the living human organism », p. 364) et Bollack-Wismann (« l'ensemble du cycle reste confiné dans les limites de la vie physiologique », p. 146). Pour les auteurs anciens, au contraire, la signification du fragment n'est pas physiologique mais cosmique. Le citeur, Clément, voit dans les mots d'Héraclite une imitation de vers d'Orphée (fr. 226 Kern) qu'il vient de citer (ce sont, en réalité, ces vers dits « orphiques » qui sont imités d'Héraclite), et où l'âme est mise en rapport avec l'éther. La vie et la mort des âmes sont intégrées aux échanges cosmiques qui résultent des *tropai* du feu. Pour Philon (*De aetern. mundi*, § 111), Héraclite, croyant que l'âme est le « souffle » (*pneuma*), « laisse entendre », par ce texte, que la mort de l'air est naissance de l'eau, la mort de l'eau, naissance de la terre, entendant par « mort » non la destruction totale mais le changement en autre chose. La vie et la mort de l'« âme » sont à replacer dans le processus de naissance et de mort des composants du cosmos. Selon Aétius (IV, 3, 12 = *Dox.*, p. 389), l'âme des animaux est, pour Héraclite, « homogène » à l'âme du monde, qui est l'« exhalaison des corps humides qu'il contient ». Bien que la notion d'« âme du monde » ne soit pas héraclitéenne,

Aétius témoigne, lui aussi, contre l'interprétation physiologique. Si Héraclite avait songé à un processus exclusivement physiologique, il aurait parlé, semble-t-il, non pas universellement de l'« eau » et de la « terre », mais de leurs formes physiologiquement spécifiées.

Sans doute Marcovich croit-il que « in this fragment ὕδωρ must imply blood and other bodily humours, and γῆ, in its turn, flesh, ligaments and bones » (p. 362); et il cite des textes où l'âme est dite être du sang (Ar., *De an.*, I, 2, 405 b 4; cf. Empédocle, B 105), ou tirer sa nourriture du sang (D.L., VIII, 30), ou n'être que vapeur qui s'exhale du sang (Marc Aur., V, 33). Mais, dans ces textes, il est question de « sang », alors qu'il n'en est pas question chez Héraclite (excepté en B 5, où le contexte est tout différent). Il est vraisemblable, selon Marcovich (*loc. cit.*), qu'Héraclite partageait la croyance traditionnelle que les âmes se nourrissent du sang des animaux sacrifiés, et de citer B 98 (mais le fragment est ironique) et l'*Odyssée*, XI, 36 s. Ce qui est vraisemblable est, bien au contraire, qu'Héraclite ne partageait aucunement la croyance homérique. Pour Héraclite, comme pour Homère, la ψυχή est le principe de vie, ce sans quoi l'homme cesse d'être vivant : par l'« âme », l'homme est en vie. Mais, pour Héraclite, le principe de vie meurt : l'homme meurt par la mort du principe de vie. Pour Homère, ce qui meurt n'est pas l'âme, mais l'homme, lorsque l'âme quitte le corps et s'en va chez Hadès (cf. *Il.*, XXII, 362).

Il faut prendre au sérieux le fragment : l'âme humaine est mortelle, comme les âmes de tous les vivants. *Les âmes meurent*. L'homme meurt non par l'envol de l'âme délaissant le corps, mais par la mort de l'âme qui se change en eau et du corps qui devient cadavre — que l'âme n'anime plus. « Mais redevenez donc tous, ici, terre et eau », dit Ménélas (*Il.*, VII, 99). Pour Héraclite, mourir, c'est, effectivement, redevenir eau et terre, c'est-à-dire cadavre — l'âme s'étant dissoute en eau —, puis, après ou la crémation ou la mise en terre et le pourrissement, redevenir terre. Mais de la terre et de l'eau, l'âme naît à nouveau : « C'est de la terre et de l'eau que tous nous naissons », dit Xénophane (fr. B 33); et telle est aussi la pensée d'Héraclite. Mais les âmes mortes ne renaissent pas. Ce qui renaît, c'est « l'âme », ce mode d'existence du feu qu'on appelle ψυχή, mais non telle âme. Les âmes individuelles meurent pour toujours. Les âmes qui naîtront seront d'autres âmes, qui, à leur tour, ne feront que passer.

Quelle est la nature de l'âme? Elle n'est ni eau ni terre. Reste

qu'elle soit de la nature du feu. Théodoret (V, 18 = *Dox.*, p. 388) la dit πυρώδης, Macrobe (*Com. du songe de Scipion*, I, 14, 19 = A 15, 26), une *scintilla stellaris essentiae* (« une parcelle de la substance des astres », De Rosoy; Vuia, p. 32 : « une étincelle d'essence stellaire »), et Aristote emploie pour elle le même mot ἀρχή (*De an.*, I, 2, 405 a 25-26) que pour le feu (*Méta.*, A, 3, 984 a 5-6). On ne saurait douter que l'âme, selon Héraclite, ne soit ignée. Qu'est-ce, en effet, que le feu? Le principe de la vie universelle (cf. B 30). Et l'âme? Le principe de vie pour les vivants. ψυχή et πῦρ se rejoignent dans une même signification : vie. Mais une âme n'est pas le feu, elle est un feu, et ainsi n'assure qu'une vie passagère : elle meurt, s'éteint en eau.

Dire que l'âme est feu ne suffit pas. Il y a lieu de distinguer, on l'a vu (*ad B 31*), le feu ouranique et le feu atmosphérique, mêlé d'air et de vent (*prestèr*). Or de la considération du double processus complet des *tropai* (cf. *ad B 76*) et du parallélisme entre ce double processus et B 36 :

$$\begin{array}{c} \text{feu} \rightleftharpoons \text{prestèr} \rightleftharpoons \text{eau (mer)} \rightleftharpoons \text{terre} \\ \text{prestèr} \\ \text{âme} \rightleftharpoons \text{eau} \rightleftharpoons \text{terre} \end{array}$$

il ressort que le feu psychique doit être de la nature du feu atmosphérique plutôt que du feu céleste. Le *prestèr* est du feu mêlé d'air et de vent. Qu'en est-il de l'âme? Les âmes « s'exhalent de l'humide » (B 12). « S'exhaler » (ἀναθυμιᾶσθαι) signifie : s'élever sous forme de vapeur, de fumée (L.S.J.). N'en concluons pas, si l'âme est une « exhalaison » selon Héraclite (v. *ad B 12* les témoignages de Cléanthe, Aristote, Aétius), que « the psyche is essentially not fire but an atmospheric principle like air, breath, or vapor » (Kahn, p. 259) : ce serait oublier que le feu aussi, la flamme du soleil, celle des astres proviennent d'« exhalaisons » (cf. notre fr. 89). L'âme ne peut être « essentiellement » de l'air, car l'air n'a pas sa place dans le système héraclitéen des éléments : si certains textes attribuent l'ἄήρ à Héraclite, ἄήρ, on l'a vu (*ad B 76*), est mis pour πρηστήρ (on ne savait trop comment comprendre le « πρηστήρ » d'Héraclite : la doctrine ionienne, puis stoïcienne de l'ἄήρ s'est trouvée là pour le faire rentrer dans le cercle des notions familières). Toutefois, si l'âme est essentiellement feu, elle est, comme le *prestèr*, du feu mêlé, car elle est dite « humide » (B 77 a; B 117) ou « sèche » (B 118), ce qui ne peut se dire du feu. Mais cela se dit de l'air. C'est l'air, semble-t-il qui, comme dans le cas du *prestèr*, se mêle au feu.

95 (77 a)

NUMÉNIUS, fr. 30 Des Places (ap. PORPHYRE, *L'antre des nymphes de l'Odyssée*, 10, p. 63 Nauck²) :

ψυχῇσι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι.

ἢ Diels : μὴ cod.

Pour les âmes, devenir humides : plaisir ou mort.

Pour Kirk (p. 340), après Rohde (*Psy.*, p. 386, n. 1), ce fragment « is quite patently not a genuine quotation but simply a reworking of fr. 36 and possibly of fr. 117 ». Il n'en est rien : le fragment a son contenu propre et irréductible. Kirk (p. 253) suspecte particulièrement τέρψιν, que Ramnoux (p. 88) supprime. Mais le glossateur eût écrit ἡδονή; du reste Numénios éprouve le besoin d'expliquer τέρψις (« la τέρψις est la chute dans la génération »); enfin le mot est authentifié par Lucien, qui, dans *Les sectes à l'encan*, 14 (p. 276 M.-T.), fait dire à Héraclite : τωὐτὸ τέρψις ἀτερψίη, « c'est même chose que plaisir et déplaisir » (cf. Gigon, *Unters.*, p. 108; Mondolfo, p. 297). μὴ θάνατον est rejeté par Schuster (p. 191, n. 1), suivi par Zeller (p. 170, n. 2), Bywater, Burnet (p. 154), Gigon (p. 106), Walzer, Wheelwright (p. 144), Diano : il s'agit d'une glose du citateur, pour qui, si le plaisir consiste « à choir dans la génération », il n'est *pas* mort. Mais le mot θάνατος est précisément celui qu'il est difficile de refuser à Héraclite. Peut-on toutefois conserver θάνατον sans corriger μὴ? Pfeleiderer l'a cru (p. 222), et, avec lui, Buffière (trad. de *L'antre des nymphes*, dans *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 602), Winterhalder (p. 109), Mansfeld (Heracl. on the psycho. and physio. of sleep and on rivers, *Mnemosyne*, 20, 1967, p. 8 s.), Bollack-Wismann, Des Places, Kahn, gardent le μὴ θάνατον du manuscrit, tandis que Diels (*Herak.*, 1901), suivi par Reinhardt (*Parm.*, p. 194), puis Solovine, Jeannière, Vuia (p. 63), Axelos (p. 195), Battistini, etc., corrige μὴ en ἢ (Kranz en καὶ).

Dire que, « pour les âmes, c'est plaisir *et non mort* de devenir

humides », a le grand intérêt d'impliquer la distinction entre *devenir eau* (= mort pour les âmes, B 36) et *devenir humide* (J. Mansfeld, *loc. cit.*, p. 9). Le texte d'Héraclite avec μὴ θάνατον est alors fort clair : sachant que « devenir eau », c'est mort pour les âmes, on s'attend que « devenir humides », ce soit, pareillement, mort; mais Héraclite corrige : « plaisir, non pas mort »!

Les considérations suivantes conduisent toutefois à retenir ἢ θάνατον : 1) « Pour les âmes, devenir humides, c'est plaisir », implique la distinction entre « devenir eau » (= mort) et « devenir humide » : μὴ θάνατον n'ajoute rien, et a dès lors (l'insistance pédagogique n'étant guère dans la manière d'Héraclite) le caractère d'une glose; 2) or il convient de conserver θάνατον : l'« humide » faisant penser à l'« eau » et l'« eau » à la « mort », l'idée de mort ne peut manquer d'être ici présente, associée au plaisir; 3) plus précisément : il n'y a pas une telle différence entre l'« eau » et l'« humide », que l'« humide » ne doive impliquer aussi, pour les âmes, quelque sorte de mort; 4) quelques pages après avoir rapporté le passage de Numénios (*Antre des nymphes*, 18), Porphyre dit qu'en faisant du miel le symbole de la mort, « les Anciens voulaient dire par là que le plaisir fait perdre la vie à l'âme ». Il est difficile d'admettre qu'il ne se fût pas aperçu de la contradiction s'il eût écrit μὴ θάνατον.

Le ἢ de Diels une fois retenu, quel sens lui donner? Disjonctif? explicatif? conjonctif? L'âme qui devient « humide » se trouve-t-elle à une croisée de chemins : d'un côté, le plaisir, de l'autre, la mort? Non, semble-t-il, puisque Héraclite ne distingue pas deux manières de devenir humide — qui devraient être différentes et même contraires. Si ἢ signifie καὶ, on peut l'entendre au sens explicatif (« c'est-à-dire ») ou au sens copulatif (« et »; cf. Verdenius, *A psycho. statement of Heracl.*, *Mnemos.*, 11, 1943, p. 115, n. 3). Dans ce dernier cas, il y aurait un lien synthétique entre le plaisir et la mort : la mort viendrait s'ajouter au plaisir comme une conséquence. Mais rien, chez Héraclite, ne permet d'établir un lien de cette sorte entre le plaisir et la mort. Reste à admettre que le mot « mort » explicite la signification du plaisir pour l'âme. « Devenir humide » implique l'idée d'« eau », donc l'idée de « mort ». Or devenir humide, c'est plaisir pour l'âme : donc le plaisir implique, pour l'âme, une sorte de mort — une mort partielle. Le devenir-eau de l'âme est sa mort absolue. Devenant « humide », elle vit une mort partielle, prélude d'une mort complète.

Dans le plaisir, « piégée » au point de croire vivre intensément, elle vit en réalité sa propre mort. Le plaisir est la mort ou l'agonie de l'âme, sans doute parce qu'il y a incompatibilité entre le plaisir et la pensée : on ne peut, en même temps, jouir et penser.

Il semble que, pour Héraclite, il y ait dans l'âme, comme dans la nature, alternance de l'humide et du sec, oscillation de l'un à l'autre. Parfois il y a relâchement de l'âme, devenir humide; puis vient le mouvement inverse. Cependant si la nature est une, les âmes sont multiples et ont des devenir différents. A travers les alternances de l'humide et du sec, on peut discerner, dans certaines âmes, une orientation générale vers l'humide, dans d'autres vers le sec (cf. B 118). Certaines sont bien, d'autres mal orientées. L'âme individuelle se définit, peut-on penser, par une orientation.

96 (117)

STOBÉE, *Anthologie*, III, 5, 7 (III, p. 257 Hense) :

ἄνθρωπος ὁκόταν μεθύσθῃ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαίων ὁκὴ βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

L'homme, quand il est ivre, est conduit par un enfant impubère —, titubant, ne sachant où il va, ayant l'âme humide.

ἄνηθος doit se traduire par « impubère », non par « imberbe » (ἀγένειος). Il s'agit de l'enfant qui ne connaît pas encore l'âge de puberté, l'humidité qui l'accompagne, et, corrélativement, le désir, principe de mollesse et d'« humidité » de l'âme. L'esprit de l'enfant est sec et lumineux, sécheresse et luminosité qui rejoignent celles du sage. Le παῖς ἀνηθος est différent du νήπιος, du « marmot » du fragment 79, lequel est l'enfant en bas âge, qui ne parle pas encore. Le παῖς ἀνηθος et l'ἄνθρωπος s'opposent comme l'enfant non encore sexué et l'homme sexué (l'ἄνθρωπος, litt. « celui qui engendre », est l'homme par opposition à la femme, alors qu'ἄνθρωπος désigne l'humanité génériquement, sans qu'intervienne la différence des sexes). Il a déjà été question des ἀνηθοί : Héraclite a dit qu'il serait « à propos », pour les Ephésiens adultes, de laisser la cité aux ἀνηθοί (B 121). Si l'enfant ἀνηθος est capable de diriger l'homme ivre, pourquoi des enfants ne pourraient-ils diriger et gouverner leur cité d'enfants ?

On traduit généralement ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων par « car il a l'âme humide ». Certes le participe ἔχων peut remplacer une subordonnée causale. Mais Héraclite a voulu, par les trois participes, marquer un état présent — alors qu'une cause est antérieure à son effet. Que l'homme vacille, qu'il ne puisse assurer sa direction : cela même *dénote* sa non-maîtrise de soi, l'« humidité » de son âme. Il y a une progression, mais non de l'effet à la cause : de l'extérieur à l'intérieur, du plus apparent au moins apparent. On voit un homme tituber : c'est à cela, d'abord, qu'on reconnaît l'homme ivre. Il n'a pas le contrôle de sa

marche et de la direction à suivre : que signifie cela sinon une âme amollie, noyée dans les impressions présentes du corps, et ne faisant que suivre les impulsions de celui-ci ?

Pourquoi l'homme s'est-il enivré ? Il a bu du vin au-delà de la mesure fixée par les poètes (Théognis, 475 s.; Xénophane, fr. B 1), à savoir la capacité de rentrer chez soi par ses propres moyens. Toutefois, ce n'est pas un hasard si Héraclite emploie *ἀνήρ* et non *ἄνθρωπος*. Il dit bien, très exactement : « L'homme *sexué*, quand il est ivre, est conduit par un enfant *asexué*. » Le sexe est principe de délire, d'un bonheur et d'un malheur nouveaux, que l'enfant ne connaît pas. L'enfant n'a pas besoin d'oublier dans le vin qu'il n'est pas heureux. L'homme sexué ivre trouve dans le vin un bonheur de substitution pour un autre bonheur qu'il n'a pas.

Lorsqu'on nous parle de l'homme ivre « qui titube », nous songeons à l'homme en état d'ivresse par absorption d'une liqueur fermentée. Telle est l'ivresse d'*en bas*. Mais il y a aussi l'ivresse d'en haut, celle, notamment, provoquée par l'enthousiasme, la possession du dieu, l'ivresse dionysiaque avec les rites, phallophoriques ou autres, les danses exubérantes, les bacchanales nocturnes, ou autres transports sacrés qui l'accompagnent. Or nous savons l'hostilité d'Héraclite à l'égard non seulement des rites, mais des mystères et des dogmes de la religion dionysiaque, et, en général, de la religion traditionnelle. Les croyants de la religion des *polloi* sont des « errants dans la nuit ». Car les deux ivresses, celle d'en bas et celle d'en haut, reviennent au même. Elles ont le même résultat : l'homme perd la direction de sa conduite, il devient dépendant ; alors que l'enfant, normalement, dépend de l'homme, il dépend de l'enfant. L'homme qui tombe dans l'excès et le délire de l'ivresse perd ses moyens. Il n'est homme véritable qu'autant qu'il a la maîtrise de soi, et il n'a celle-ci que par le *metron* — en respectant la mesure, en se tenant dans les limites, à distance de tout laisser-aller comme de toute frénésie.

Il ressort de ce fragment qu'avoir l'âme non « humide » mais « sèche », c'est avoir la capacité de se diriger par ses propres moyens, donc avoir la vue de l'avenir et un plan de conduite. C'est être un homme de volonté, non de désir. L'homme de désir ne ferait qu'aller de proche en proche, de ce qui plaît à ce qui plaît, si une loi extérieure, celle d'un enfant ou (à défaut d'un sage législateur) d'hommes dont les idées sont des amusements d'enfants (cf. B 70), ne mettait quelque

cohérence dans sa conduite. Avoir l'âme « sèche », c'est avoir la capacité de s'orienter hors de la contrainte des impératifs collectifs et sans le guide des idées reçues, sans autre guide que la lumière de l'intelligence (*vóos*) — car la volonté se nourrit d'intelligence.

L'homme qui s'enivre cède au plaisir du moment. Alors il trébuche, il a « perdu le Nord ». On peut aller de plaisir en plaisir, glisser d'un moment à l'autre. Mais le plaisir ne peut être la fin ; il ne peut permettre de s'orienter. Même l'enfant voit plus loin que le plaisir du moment. Il sait quel chemin prendre pour rentrer à la maison, et il guide l'ivrogne sur le chemin. Mais il y a deux sortes de chemins : les chemins tout tracés et le chemin non encore tracé. Le chemin qui nous ramène à la maison est tout tracé : ainsi les croyances traditionnelles, celles des parents (cf. *ad* B 74), des éducateurs. Nous pouvons toujours revenir et nous fier à ce qu'ont cru nos parents. Mais il y a aussi le chemin qui, hors des sentiers battus, nous fait vivre, dans un isolement solaire, selon la vérité même. L'homme de la tradition, qui croit parce que d'autres ont cru, sans avoir rien vu de ses yeux (des yeux de l'intelligence), peut s'orienter, mais il est comme un ivrogne qui s'orienterait dans son monde d'ivrogne. Il n'est pas encore au monde, « le même pour tous », etc.

097 (138)

Cod. Par. gr. 1630, f. 191^r (xiv^e s.) :

ποίην τις βίοτοιο τάμη τρίδον;

τάμη : τάμοι Cod. Par. 1191, f. 72^r (xv^e s.)

Quel chemin de la vie tracera-t-on ?

Τέμνω signifie « couper ». On dit « se tailler » un chemin. Euripide (*Phén.*, 1) parle du soleil « traçant » sa route parmi les étoiles. La *tribos* (de *τρίβω*, frotter) est le chemin tracé par le passage des pieds. Il ne s'agit donc pas de suivre un chemin tracé d'avance, mais de tracer un chemin qui sera défini par la marche même. Cette marche doit être la nôtre. Ce ne sera pas un chemin que les pas d'autrui auraient tracé, c'est-à-dire pouvant s'autoriser de la tradition, reprenant des choix traditionnels : il sera le fruit de notre intelligence et de notre audace chercheuses. Il s'agit de trouver dans la vie un véritable « chemin de vie ».

C'est un tel chemin que les milliers de gens qui s'assemblaient autour d'Empédocle lui demandaient dans leur langage (B 112 DK). C'est un tel chemin que suivent les initiés aux mystères, l'immortalité étant au bout du chemin. Mais tel qui chante la jouissance de la vie mortelle, Anacréon (40, 2 Rose), parle de « parcourir le chemin de la vie » (βίοτου τρίβον ὁδεύειν). L'image est à tous usages (cf. O. Becker, *Das Bild des Weges*, Berlin, 1937, p. 41 s.). On connaît l'apologue de Prodicos de Céos (Xénophon, *Mém.*, II, 1, 21-34) dont l'Héraclès — un Héraclès de création philosophique — choisit le chemin (ὁδός) du haut, celui de la vertu (ἀρετή), et non le chemin d'en bas, celui de la facilité et du vice (κακία).

Le fragment 138 est-il d'Héraclite? Alors que Stobée (IV, 34, 57) attribue cette épigramme au seul Posidippe, elle reçoit, dans l'*Anthologie grecque*, une double attribution : non pas au seul Posidippe mais soit « à Posidippe ou à Platon le comique » (IX, épigr. 359, d'après le *Palatinus gr.* 23), soit « à Posidippe ou à Cratès le cynique » (d'après Planude). La similitude de ces deux mentions a donné à penser qu'il s'agissait de deux interprétations d'une lecture difficile, le titre original étant, selon Stadtmüller : Ποσειδιππου τοῦ Κωμικοῦ — à savoir Posidippe de Cassandrée qui débuta sur la scène après la mort de Ménandre (290).

Cela ne nous met pas en mesure de réfuter l'attribution des manuscrits parisiens à Héraclite « le philosophe » (Ἡρακλείτου τοῦ φιλοσόφου). Quel chemin de vie tracera-t-on? Telle est peut-être la question fondamentale de la philosophie : *comment vivre?* et *Que faire?* (Pourquoi faire quelque chose plutôt que rien? Pourquoi faire ceci plutôt que cela?) Héraclite fut, nous l'avons vu (*ad B* 30), un philosophe de la vie. Diodote de Sidon voyait dans son livre un « guide sûr pour diriger sa vie au cordeau » (πρὸς σταθμὴν βίου, D.L., IX, 12), d'autres un « régulateur des mœurs » (γνώμον' ἡθῶν, *ibid.*). Il s'agit bien pour lui de l'orientation de la vie. Certes, l'éducation traditionnelle nous a toujours déjà orientés. Mais la question du *fondement* une fois posée, on est comme perdu. Alors comment s'orienter? La solution d'Héraclite ne consiste pas à se régler sur quelque chose d'extérieur, comme les marins sur une étoile. Sa réponse est qu'il n'y a qu'un chemin. Et pourtant, nous pouvons nous tromper absolument; car ce chemin, nous pouvons le suivre dans un sens ou dans le sens contraire : nous pouvons monter ou descendre, aller vers le haut ou vers le bas. Quel chemin doit-on tracer? La question implique déjà le rejet des chemins allant vers le bas, toujours aisés et tout tracés. L'orientation n'est pas définie par un but fixé d'avance, mais par l'opposition à l'inclination vers le bas. D'un côté, vers le bas : le plaisir, l'humidité, la mort; de l'autre, vers le haut : la lumière, l'âme sèche, la vie. On s'élève par la lutte, la *guerre* en et avec soi-même.

Héraclite ou Posidippe? Question mal posée peut-être. Que sait-on de Posidippe le comique? Un poète du III^e siècle a pu lire Héraclite. Il reste que le nom de Posidippe semble ressortir de l'*Anthologie grecque*, et qu'il a l'appui de Stobée. L'attribution est incertaine, l'authenticité douteuse. Le fragment 138 ne peut donc être compté, jusqu'à nouvel ordre, parmi les fragments originaux, cela dit sans oublier que rien ne s'oppose, intrinsèquement, à ce qu'il soit d'Héraclite.

Gnomologium Vaticanum e codice vaticano graeco 743, n° 315, p. 121
Sternbach-Luschnat = *Cod. Vat. gr. 1144*, f. 228^v = MAXIME LE
CONFESSEUR, *serm.* 46, p. 646 (*P.G.*, 91, 937 c) :

(ὁ αὐτὸς [sc. Ἡράκλειτος]) συντομωτάτην ὁδὸν (ἔλεγεν) εἰς εὐδοξίαν
τὸ γενέσθαι ἀγαθόν.

Devenir bon est le plus court chemin vers la bonne réputation.

Le propos est socratique. Le Socrate des *Mémoires* « disait sans cesse qu'il n'y a pas de plus beau chemin vers la bonne réputation (καλλίων ὁδὸς ἐπ' εὐδοξίαν) que de devenir bon (ἀγαθός) en ce en quoi on veut le paraître » (Xénophon, *Mém.*, I, 7, 1); et ce chemin est aussi « le plus court » (συντομωτάτη ὁδός, II, 6, 39). Dans la *Cyropédie* (I, 6, 22), Cambyse explique à Cyrus qu'il n'y a pas de « plus court chemin » (συντομωτέρα ὁδός) pour paraître *phronimos* (éclairé en ceci ou cela) que de le devenir. Ce propos correspond à une certaine réalité sociologique : dans un village ou un grand village (un quartier d'Athènes), où les nouvelles vont vite, le moyen « le plus court, le plus sûr, le plus beau » (*Mém.*, II, 6, 39) pour acquérir la renommée d'un bon laboureur — ou d'un bon médecin, d'un bon cavalier, d'un bon joueur de flûte, etc. — est sans doute de le devenir effectivement. Aujourd'hui, avec le règne des *media*, un tel propos paraîtrait naïf.

Le héros d'Homère est bon, *agathos*, accompli en son genre (fort, noble, brave, efficace...), et c'est sa très forte qualité virile qui fonde la considération dont il jouit et la gloire qui l'attend. La gloire du héros ne saurait être usurpée. Elle correspond à la réalité du héros. Aucun discord entre l'être et le paraître. Héraclite (B 29) parle des « meilleurs », οἱ ἀριστοί, qui prennent « la gloire impérissable en échange des choses mortelles » : c'est *aux meilleurs* que va la gloire. Il est alors concevable qu'il veuille donner en exemple le héros, pour qui il est indigne de vouloir paraître ce qu'on n'est pas, et qui suit le chemin de l'être vers le paraître comme *le seul*. Mais précisément le chemin vers le paraître n'est pas présenté ici comme *le seul*, mais comme *le plus court*. Cela introduit une idée de calcul, d'« intérêt bien entendu », concevable dans

le cadre d'une pensée moralisante (cf., plus tard, les morales anglaises) ou édifiante, non d'une pensée tragique, comme celle d'Héraclite.

C'est donc avec raison, semble-t-il, que les éditeurs refusent le propos du fragment 135 à Héraclite. Il est bien plus à sa place chez le Socrate de Xénophon. Ecartons, en tout cas, le sens moral du mot ἀγαθός, et gardons-nous de traduire par « homme de bien ».

97 (118)

MUSONIUS RUFUS, fr. XVIII^a, *Sur la nourriture*, p. 96, 9 Hense (Teubner, 1905), *ap.* STOBÉE, *Anthologie*, III, 17, 42 (III, p. 505, 8 Hense) = STOBÉE, III, 5, 8 (III, p. 257 Hense) :

αὐγὴ· ξηρὴ ψυχὴ, σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

αὐγὴ ξηρὴ (*sic*) S (Stobaei codex Vindobonensis Sambuci) : αὐγὴ ξηρῇ M^d (codicis Escorialensis collatio Dindorfiana) : αὐγὴ ξηρὴ A^{ac} (Stobaei codex Parisinus gr., 1984)

Eclat du regard : âme sèche — la plus sage et la meilleure.

Le contexte est le suivant : « Il faut que l'homme, de même qu'il est le plus apparenté aux dieux des êtres terrestres, de même se nourrisse de la façon la plus semblable à celle des dieux. Comme à ceux-ci suffisent les vapeurs qui s'élèvent de la terre et de l'eau..., nous devrions porter à notre bouche la nourriture la plus semblable à celle-là, la plus légère et la plus pure. Ainsi notre âme serait pure et sèche, et, étant telle, serait la meilleure et la plus sage, comme il semble à Héraclite parlant ainsi : *Eclat du regard : âme sèche — la plus sage et la meilleure.* »

Le texte retenu est celui de Diels à partir des *Vorsokratiker* de 1906 (mais citant St., III, 5, 8). Dans l'*Herakleitos* de 1901, il préférerait : αὐγὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Après Bruno Snell (1926), Kranz revint à cette préférence (*Vors.*⁵, 1934). Il fut suivi par Walzer (1939), Ramnoux, Guthrie, Marcovich, Diano, etc. Notre texte est celui de Hense, à la ponctuation près. Dans Stobée III, 5, 8, Hense préfère « dubitativement » la leçon αὐγὴ adoptée par les savants de la Renaissance (Trincavelli, H. Estienne), pour qui on aurait corrigé αὐγὴ en αὐγὴ, le synonyme ξηρὴ étant une glose. Mais αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ est donné par Plutarque, *De esu carnium*, 995 e, Galien, *Scripta minora*, II, p. 47, 9 Müller (= vol. IV, p. 786 Kühn), et probablement aussi Philon, *De providentia*, II, 66 Colson (*ap.* Euseb. *Praep. ev.*, VIII, 14, 67).

Comment entendre αὐγὴ ξηρὴ? « L'âme la plus sage et la meilleure

est un *rayon sec* », traduit Festugière (*Prédications* de Musonius et de Télès, Ed. Vrin, p. 116). Mais Zeller (p. 166, n. 2) voyait dans αὐγὴ ξηρὴ un « pléonisme bizarre » puisqu'il ne peut y avoir de « rayon humide », l'humidité étant l'extinction du rayon. « Si le texte d'Héraclite, ajoutait-il, est réellement tel que la fréquence de cette citation le fait supposer, il faut conjecturer que la ponctuation doit être modifiée » (*ibid.*). Après αὐγὴ, il suggérerait un point en haut : αὐγὴ· ξηρὴ ψυχὴ... On ne saurait reconnaître là « la forme de la définition d'un terme » (Bollack-Wismann, p. 325), la notion de « définition » étant anachronique. L'αὐγὴ est simplement le *signe* de l'âme sèche. Mais qu'en est-il de l'*augè*? Clément d'Alexandrie, empruntant le texte à Musonius, déplace l'épithète ξηρὴ; c'est l'âme qui est « sèche » (*Le Pédagogue*, II, 29, 3) : αὐγὴ δὲ ψυχὴ ξηρὰ... Il vient de dire qu'il faut boire et manger juste pour n'avoir plus ni faim ni soif : « Ainsi, ajoute-t-il, notre âme pourra-t-elle être pure, sèche et lumineuse : c'est un *éclat lumineux qu'une âme sèche — la plus sage et la meilleure.* » C'est ainsi, pensons-nous, que Clément a compris le texte. Mais αὐγὴ est-il bien le « rayon de lumière » ou l'« éclat lumineux »? Il serait étrange qu'Héraclite dise ici que l'âme est un éclat lumineux sans dire que cet éclat est l'éclat *de l'âme*. Dans Hésiode (*Théog.*, 699), αὐγὴ est l'éclat de la foudre et de l'éclair (cf. aussi Sophocle, *Philoc.*, 1199). Or nous avons vu que l'âme est sans doute de la nature du feu, mais du feu atmosphérique (*prester*) — dont la foudre et l'éclair sont des manifestations —, c'est-à-dire mêlé d'air, ce pourquoi elle peut être « humide » ou « sèche ». D'autre part, l'αὐγὴ est la lumière, ou l'éclat, du soleil ou d'un feu quelconque. Le mot paraît donc désigner, dans notre texte, l'éclat de ce feu qu'est l'âme, la manifestation, à l'extérieur, de ce feu intérieur : le rayonnement de l'âme sèche. Un tel feu se manifeste dans le regard. Αὐγὴ désigne parfois l'« éclat du regard », dit Chantraine (*Dict. étym.*, s.v.). Platon parlera (*Rép.*, 540 a) de l'« œil » ou du « regard » de l'âme (ἡ τῆς ψυχῆς αὐγὴ).

Considérons, d'autre part, que Stobée cite les fragments 117 et 118 à la suite l'un de l'autre (III, 5, 7-8). Peut-être se suivaient-ils dans Héraclite. Héraclite vient de décrire le comportement ridicule de l'homme dont la démarche dénote l'âme humide et qu'un enfant conduit. Passant à l'âme sèche, il choisit, là encore, le trait essentiel, le plus significatif, qui, cette fois, traduit le mieux le rayonnement de l'être et du feu intérieur qui l'anime : l'éclat d'un regard assuré (Mondésert *ad* Clém.,

loc. cit., traduit ξηρὰ par « ferme ») qui dénote l'âme virile. L'homme à l'âme humide est tout simplement le faible : il doute et hésite. Il n'inspire pas la pitié — celle-ci va à l'enfant —, mais le mépris. L'homme à l'âme sèche est le fort : il s'affirme, assuré de lui-même, splendide et radieux.

L'âme sèche est « la plus sage ». Rappelons ce qu'est la sagesse (σοφία) : « dire le vrai et agir suivant la nature, à l'écoute » (B 112), c'est-à-dire reconnaître l'unité des contraires comme l'étoffe du réel, et agir dans la conscience affirmative de leur unité et indissociabilité. Le corrélat du langage du désir et de la tradition, qui dissocie les contraires, est un monde rêvé, utopique, illusoire, de « pure » justice, de « pur » bonheur, etc. Les âmes « humides » vivent toujours dans de tels mondes où le désir et la faiblesse trouvent leur compte. L'âme sèche est capable de rencontrer le réel, le monde non plus particulier mais universel (« le même pour tous », B 30), et de lui faire face. Feu elle-même, elle reconnaît le feu unisseur des contraires, qui vivifie toute mort, fait mourir toute vie. La plupart des hommes vivent dans une sorte de rêverie éveillée, car ils pensent toujours pouvoir avoir pour eux le bon côté des choses sans l'autre. L'âme sèche sait qu'un côté ne va pas sans l'autre, veut les deux ensemble, affirme le monde avec son côté fatal.

« Un : pour moi dix mille, s'il est le meilleur (ἄριστος) » (B 49). Les âmes humides sont les âmes des « nombreux » (πολλοί). Ce sont les âmes de groupe, populacières, qui aiment l'être-ensemble, la chaleur des ambiances collectives. Les âmes sèches sont l'exception. L'âme sèche est solitaire, solaire. Tel est l'isolement des héros d'Homère dans leurs combats singuliers pour la vie ou la mort, l'isolement de Bias ou d'Hermodore, des hommes politiques qui ont en vue l'intérêt universel et contre lesquels se gonfle la passion des intérêts particuliers, l'isolement aussi du philosophe contre lequel les nombreux, qui ne le reconnaissent pas comme des leurs, « aboient » comme des chiens (B 97).

Gnomologium Monacense Latinum, I, 19 (f. 84^r), p. 19 Ed. Woelfflin (Caecilius Balbus, *De nugis philosophorum*, Bâle, 1855)¹ :

Non convenit ridiculum esse ita ut ridendus ipse videaris.

Il ne convient pas de faire rire au point de faire rire de soi.

Aristophane peut faire rire tant et plus. Cela ne viendra pas au point qu'il fasse rire de lui-même. Le ridicule des personnages n'est pas le ridicule de l'auteur, ni des acteurs. Le clown fait rire mais n'est pas ridicule : la facétie est son métier. L'homme sérieux (le politique, le philosophe) peut faire rire — par un certain humour, une histoire plaisante; mais il ne doit pas « faire le clown ». On défend aux enfants de faire des grimaces : la physionomie est quelque chose de trop personnel pour que les hommes qu'ils doivent devenir puissent grimacer sans compromettre leur dignité. A la démarche aussi il convient de veiller : l'homme ivre du fragment 117, conduit par un enfant, titubant sans savoir où il va, est ridicule. Cela ne va pas sans quelque mépris pour celui dont on rit, à l'opposé de l'admiration suscitée par la « gloire » qui va aux « meilleurs » (B 29).

Il est possible que les philosophes d'avant Socrate aient eu particulièrement le souci de l'allure, de l'attitude, de la *pose*, comme Nietzsche l'a noté, comme on le voit chez Empédocle, comme on le devine chez Pythagore; et sans doute est-ce le cas chez un homme de la caste sacerdotale comme Héraclite. Pour un prêtre, la pire chose n'est-elle pas de faire rire? Le mot sinistre de Bossuet : « Malheur à ceux qui rient », exprime le fond des choses : la religion a besoin de sentiments oppressants, qui figent la spontanéité, la pensée, étouffent le rire. L'artiste, dit Nietzsche (*Général.*, III, 3), visant Wagner, n'arrive au sommet de sa grandeur que « lorsqu'il sait rire de lui- »

1. Caecilius Balbus, rappelons-le, est un auteur imaginaire. Bywater écrivait déjà en 1876 (*J. of Philol.*, 6, p. 88) : « Some may remember that even in this critical age of ours an eminent scholar, Mr. Wölfflin, gravely set about restoring Caecilius Balbus, the imaginary author of an imaginary book, the idea of which we now know (thanks mainly to Mr Reifferscheid) to have originated in a misread page of John of Salisbury. »

même ». L'homme-artiste parviendra-t-il au sommet de sa grandeur lorsqu'il rira de lui-même fabricant de religions, créateur de dieux? — Mais la gravité d'Héraclite a quelque chose encore de la gravité sacerdotale. Il fixe au rire sa mesure (comme à toute émotion ou passion humaine : cf. B 43). Il ne convient pas de rire du philosophe, pas plus que du prêtre. Grave, il doit laisser chez l'auditeur une impression de gravité. La vérité est grave.

Le fragment peut être d'Héraclite. L'est-il vraiment? Cela reste douteux. a) Le propos n'a rien de spécifiquement héracliteen. Il était important, pour un Grec, de *valoir* aux yeux d'autrui, et faire rire de soi était une des pires choses qui puissent lui arriver. Archiloque se venge de Lycambe en le rendant ridicule (fr. 88 Diehl; cf. Platon, *Banquet*, 189 b). b) Rien n'indique qu'il faille songer spécialement au philosophe ou à l'homme politique. Le conseil a une portée générale : il s'adresse à l'homme sérieux. Or ce concept d'« homme sérieux » ne joue aucun rôle particulier chez Héraclite. c) L'attribution paléographique manque d'évidence. B 130 vient dans le Codex *avant* la formule *Heraclitus dixit*. Celle-ci ne renverrait-elle pas plutôt au *dictum* qui suit? Woelfflin ne le croit pas car ce dernier propos (*Nulli imponas, quod ipse pati non possis; hoc exhibe, quod tibi optaveris exhiberi*, « n'impose à personne ce que toi-même tu ne pourrais pas supporter; manifeste ce que tu souhaiterais qu'on te manifestât ») est socratique selon d'autres *codices*. Mais un *codex* a pu attribuer à Héraclite ce que d'autres attribuent à Socrate. Ce ne serait qu'un exemple de plus d'une attribution multiple. Au reste, une telle attribution à Héraclite serait — eu égard au contenu du fragment — évidemment fautive.

98 (4)

ALBERT LE GRAND, *De Vegetabilibus*, VI, 401 (p. 545 Meyer) :

... *boves felices diceremus cum inveniant orobum ad comedendum.*

... nous dirions les bœufs heureux quand ils trouvent de la vesce à manger.

Albert le Grand parle de l'ὄροβος — en latin, dit-il, *vicia avium* (vesce des oiseaux) —, qui est efficace *contra venenum*, mais qui est aussi une pâture « delectabilissime » pour les bœufs, que le bœuf mange avec *jocunditas* (agrément, plaisir), « raison pour laquelle Héraclite a dit que, si le bonheur consistait dans les plaisirs du corps, nous dirions les bœufs heureux quand ils trouvent à manger de la vesce », *propter quod Heraclitus dixit quod, si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus cum inveniant orobum ad comedendum.*

Bywater — qui avait omis ce fragment dans ses *Heracliti reliquiae* de 1877 et l'a ensuite publié et discuté dans un article du *Journal of Philology* (9, 1880, p. 230-234) — rejette la protase *si felicitas... corporis* et le *diceremus* (il est suivi par Kirk, Marcovich, etc.); quant au reste du passage, il a, dit-il, « a Greek colour and character so clearly marked that his words must be presumed to be at any rate a fair representation of a Greek original » (p. 230). En témoigne, notamment, l'usage d'*orobus*, simple transcription du mot grec, au lieu des termes latins équivalents, *ervum* ou *vicia*. Quant à la protase *si felicitas esset in delectationibus corporis*, elle donne à l'aphorisme « a quasi-theological turn of a kind which cannot be Heraclitean » (p. 232). Si en revanche, on lui substitue quelque chose comme « Bitter vetch is disagreeable to man » (elle a un goût très amer), on a un propos très héracliteen : la vesce est à la fois désagréable — pour l'homme — et agréable — pour le bœuf (unité des contraires), comme, par exemple, l'eau de mer, « imbuvable et funeste » pour les hommes, est « buvable et salulaire » pour les poissons (B 61).

La solution de Bywater est à écarter — sans pourtant qu'il faille retenir tel quel l'ensemble du passage (comme le font la plupart des

traducteurs français, à la suite de Diels) ni le juger tout entier douteux (ainsi Kahn, p. 289) —, cela pour les raisons suivantes : *a*) le citateur attribue la protase à Héraclite; ce que Bywater lui substitue n'est qu'une supposition suggérée par d'autres fragments (B 9; B 61), de sorte qu'ensuite la supposition ne peut être confirmée par le rapprochement avec ces autres fragments; *b*) l'interprétation de Bywater revient à donner un nouvel exemple de *coincidentia oppositorum*, exemple qui n'apporterait rien de neuf : or, pensons-nous, chaque fragment a son contenu propre, et il n'y a pas de redondance dans le texte héraclitéen; *c*) l'addition de Bywater, « désagréable à l'homme », entraînerait comme son opposé « agréable aux bœufs », et non l'introduction de l'idée de bonheur, et d'un *bonheur des bœufs*, introduction qui doit avoir sa propre raison d'être — et c'est d'ailleurs l'idée de bonheur qui a frappé le citateur.

On accordera pourtant à Bywater que la protase « si le bonheur consistait dans les plaisirs du corps » a une résonance non héraclitéenne. Mais cela ne signifie pas que la pensée même ne soit pas consistante avec l'anthropologie d'Héraclite : on a vu ce que, d'après lui, le plaisir signifie pour l'âme. Dans le plaisir, l'âme se détend, perd de son énergie essentielle, devient molle et humide. Est-ce à dire qu'Héraclite oppose le bonheur au plaisir, plaçant le bonheur non dans les plaisirs du corps mais dans l'activité de l'âme sèche? Non, croyons-nous. Le bonheur pour Héraclite? Ce n'est pas son problème. Il ne s'intéresse pas au bonheur. Le concept de « bonheur » n'est pas héraclitéen.

Il y a toutefois des hommes dont la grande préoccupation est d'être « heureux », des chercheurs de « bonheur », et ce concept sera assumé par les sages des époques décadentes, non plus aristocratiques mais populaires, proposant des chemins de vie accessibles au grand nombre, et reprenant à leur compte certaines des idées de la foule.

Dès lors, le fragment, pour nous, s'interprète ainsi. Aux yeux d'Héraclite, ceux qui cherchent ce qu'ils appellent le « bonheur », ce sont les hommes-peuple, les *polloi*, les « nombreux ». Ce bonheur, ils le placent dans les plaisirs du corps (de la nourriture, de l'amour), sinon toujours, du moins généralement. Ephèse, rappelons-le, n'était pas une ville austère et sévère envers les joies du corps. « Bonheur » et plaisir d'amour étaient associés pour les jeunes et les moins jeunes. A défaut de quoi, ou concurremment, bonne chère et bon vin étaient dûment appréciés.

Héraclite réfute l'idéologie hédoniste du bonheur : si le bonheur — ce que vous appelez ainsi — se trouvait dans les plaisirs du corps, nous dirions les bœufs « heureux » quand ils ont à manger ce qui leur agréait particulièrement. Or nous ne *disons* pas les animaux « heureux ». Cette argumentation à partir du langage porte tout à fait la marque d'Héraclite; et c'est pourquoi le *diceremus* est à conserver. Le propos n'a que l'apparence d'un propos édifiant : il s'agit d'une réfutation stricte. Ceux qui parlent de « bonheur » doivent le chercher en tout cas ailleurs que là où ils le placent. Cette exigence de le chercher ailleurs, ils la portent en eux-mêmes, comme cela ressort de l'analyse du langage commun.

99 (98)

PLUTARQUE, *De facie in orbe lunae*, 28, 943 e :

αἱ ψυχὰι ὁσμῶνται καθ' Ἀιδην.

Les âmes flairent dans l'Hadès.

On rapproche souvent ce fragment de B 7 (ainsi Ramnoux, p. 126). En réalité, l'un (B 7) concerne non le sort de l'âme mais la connaissance sensible; pour l'autre, c'est l'inverse, et les deux fragments n'ont pas de rapport direct.

Plutarque imagine une survie des âmes dans l'air qui environne la lune (l' « Hadès » pour lui) où elles se nourrissent des exhalaisons ou vapeurs (ἀναθυμιάσαι) issues de la terre : Héraclite a eu raison de dire, ajoute-t-il, que « les âmes sentent dans l'Hadès ».

Mais Héraclite songeait-il à une survie des âmes « délivrées des corps » (Zeller, p. 171), et à leur condition dans l'Hadès, c'est-à-dire après la mort ? On l'a cru généralement, et « much πολυμαθία has been expended on it », note S. Tugwell¹, et, ajouterons-nous, de façon parfaitement vaine, car l'âme (qui est ce qui fait que le corps est vivant, et cesse elle-même d'être vivante si elle n'a plus de corps à animer) meurt avec le corps, de sorte que les âmes ne peuvent en aucun cas flairent dans l'Hadès. Curieusement, A.-Ed. Chaignet², pour qui, selon Héraclite, « quand le corps meurt, l'âme individuelle qui l'animait et qu'il animait, meurt également », voit une contradiction chez Héraclite, puisque, en dépit de cela, il maintient une « existence individuelle après la mort » si l'âme conserve un sens dans l'Hadès (« celui de la respiration »); comme si une contradiction aussi grossière pouvait se trouver chez un tel auteur !

La solution est pourtant simple : Héraclite se moque, une nouvelle fois, d'Homère, pour qui, effectivement, les âmes, attirées par l'odeur

du sang et accourant pour le boire, « flairent dans l'Hadès ». Dans l'*Odyssée*, au début de la *Nekuia* (chant XI), on voit les âmes des morts se rassembler en foule autour de la fosse où coule le sang des victimes (cela avant que celles-ci ne soient écorchées et rôties). Elles ont « flairé » le sang (n'ayant pu, certes, le voir couler dans l'*Invisible*³), à savoir « la vapeur qui s'exhale du sang fraîchement répandu et encore chaud » (Rohde, *Psyché*, trad. franç., p. 37, n. 2)⁴. Pourquoi Héraclite se moque-t-il ? D'abord ces « ombres » que sont les âmes des morts sont singulièrement vivantes : elles ont, à nu, toute l'avidité des vivants. Ensuite, pourquoi s'affairent-elles pour boire le sang noir ? pour parler, pour retrouver le langage des mortels. Ames décidément très grecques ! Ainsi Homère ne fait que projeter après la mort les déterminations de la vie. Mais le point principal de l'ironie héraclitéenne porte sur la contradiction évidente de se figurer les âmes (sans corps) ayant gardé néanmoins les narines, l'organe de l'odorat. Ames ridicules, sortes de monstres ou de caricatures. Héraclite était-il insensible à l'incomparable beauté d'Homère ? Non certes. Mais il voulait résister au charme, ne voulant pas que l'on tirât, que l'on continuât à tirer, de cette beauté une leçon de vérité. Ici il précise l'image, qui, chez Homère, n'est pas précisée (il n'est pas dit que les âmes perçoivent l'odeur du sang : cela est laissé dans l'ombre), afin d'aboutir au ridicule.

Fragment « eschatologique », a-t-on dit : oui, en ce sens que toute eschatologie y est refusée. Mais c'est bien du problème traditionnel de l'âme et de sa « destinée » qu'il s'agit, et c'est pourquoi il faut traduire ψυχή par « âme », et non simplement par « souffle » (ainsi Zeller, p. 118). Simplement la vie de l'âme individuelle, la vie de l'individu, s'achève à la mort. L'individu ne fait que passer, ne laissant de lui qu'une image qui « passe », elle aussi.

1. Heraclitus : Fragment 98, *The Classical Quarterly*, n.s., 21 (1971), p. 32.

2. *Histoire de la psychologie des Grecs*, Paris, 1887, t. I, p. 40.

3. ἄιδης, à la prononciation près, signifie « invisible » (ἀιδής, Hésiode, *Bouclier*, 477). Cf. βίος, arc, et βλος, vie (B 48). On se gardera d'attribuer à Héraclite l'étymologie *Hadès-aeidès* (in-visible) que Platon, après avoir paru l'admettre (*Gorgias*, 493 b; *Phédon*, 80 d, 81 c), écarte dans le *Cratyle*, 404 b.

4. Le sang « fume » chez Homère (*Od.*, XI, 36, 153).

100 (85)

ARISTOTE, *Ethique à Eudème*, II, 7, 1223 b 23 :

χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται.

Il est difficile de combattre la colère, car elle l'emporte au prix de la vie.

Bywater (p. 41) citait d'après Jamblique, *Protrept.*, 21 : θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὃ τι γὰρ ἂν χρεῖζῃ γίνεσθαι, ψυχῆς ὠνεῖται¹; et Diels (*Herak. et Vors.*) d'après Plutarque, *Coriol.*, 22 : θυμῷ μαχεσθαι χαλεπὸν· ὃ τι γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται, « Il est difficile [ou pénible] de combattre son cœur [ou son désir, ou sa colère], car tout ce qu'il veut, il l'achète au prix de l'âme [ou de la vie]. » Diels a été généralement suivi, avec τι (Snell, Marcovich) ou sans τι (Kranz, 1934; Walzer, Verdenius, Ramnoux, Kahn, Diano, etc.).

Ce fragment soulève quatre questions :

a) ὃ ἂν θέλῃ — ou ὃ τι ἂν θέλῃ, ou ὃ τι ἂν χρεῖζῃ (Byw., Jones) : interpolation ou non ? Si, comme il est naturel, on garde, avec Schuster (p. 312, suivi par Zeller, p. 182, n. 2), le texte du premier citeur, Aristote (cf. aussi B.-W., p. 253), on est conduit à voir dans ces mots un développement de Plutarque (ou de Jamblique). Verdenius² objecte que ὠνεῖσθαι peut difficilement avoir été employé ici en un sens absolu. Il semble pourtant qu'Aristote n'ait vu là aucune difficulté. La différence entre θέλῃ et χρεῖζῃ parle plutôt en faveur de l'interpolation. Enfin, entre une phrase plus ample et développée et une autre d'une extrême densité et concision, n'est-il pas vraisemblable qu'Héraclite a choisi celle-ci ?

b) S'agit-il d'une lutte contre le *thymos* (le désir, la colère, la passion) d'autrui ou contre son propre *thymos* ? Voyons le contexte dans Aristote, *Polit.*, V, 11, 1315 a 30 : « Le tyran doit se garder avant tout des gens qui se croient outragés dans leur personne ou dans celle des êtres dont ils se

trouvent avoir la charge; car ceux qui attaquent par passion n'épargnent pas leur personne, selon le mot d'Héraclite, etc. » (trad. Aubonnet). Il est difficile de combattre une volonté adverse prête à « acheter » le succès, à vaincre, au prix de la vie. Cf. aussi Plutarque, *Coriolan*, loc. cit. D'après cela, Zeller (loc. cit.) est porté à croire que ce qu'il est difficile de combattre, selon Héraclite, c'est la passion, l'emportement irrationnel, chez autrui. Toutefois, lorsque, dans l'*Ethique à Nicomaque*, II, 2, 1105 a 7, Aristote écrit que, selon Héraclite (qui, à dire vrai, n'a pas opposé le plaisir et le *thymos*), « il est plus difficile de combattre le plaisir que le *thymos* », il s'agit bien de son propre *thymos* (colère ou désir). De même dans Plutarque, *Du contrôle de la colère*, 9, 457 d; *Amatorius*, 11, 755 d. Cette lecture a été généralement retenue par les traducteurs (« Il est pénible de lutter avec son cœur », Solovine) et les interprètes — avec raison, semble-t-il. Dans un fragment de Démocrite (236 DK), où il reprend les termes d'Héraclite, θυμῷ μάχεσθαι μὲν χαλεπὸν· ἀνδρὸς δὲ τὸ κρατέειν εὐλογίστου, « Il est difficile de combattre son cœur, mais vaincre dénote l'homme sensé », il s'agit bien d'un combat contre son propre *thymos*. Si les citeurs ont parfois en vue le *thymos* d'autrui, cela s'explique par l'emploi, dans le propos d'Héraclite, de ψυχῇ au sens de « vie ». Alors qu'Héraclite songe à la vie qui nous fait le plus vivant, à la vie de l'intelligence, on s'en est tenu à l'idée de la vie que l'on peut perdre au combat (vie biologique) : il est difficile de résister à la passion si ce qu'elle veut, elle entend l'acheter « de son sang propre au péril de sa vie », comme traduit Amyot (Plut., *Cor.*).

c) Le θυμὸς est-il le désir ou la colère ? Car, même si, parfois, la difficulté est camouflée par le choix d'un mot moins précis (« cœur », « passion »), c'est à ce dilemme que l'on est conduit. Les modernes, en général, traduisent θυμὸς par « désir » ou un terme équivalent (ainsi Burnet, p. 157, n. 1; Br. Snell, Reinhardt, *Parm.*, 196, n. 2; Walzer, Marcovich, Guthrie, p. 433). Pour quelques-uns, cependant, il s'agit bien de la colère : ainsi pour Verdenius, *op. cit.*, pour Ch. Kahn, p. 242, et déjà pour Marsile Ficin (in *Plat.*, II, p. 1228, éd. Basil, 1576 : *durum est adversus iram pugnare*) et Amyot (Difficile est à l'ire résister..., *Cor.*, 22). Diels (*Vors.*, 1903, Vorrede) objecte que, d'après ὃ ἂν θέλῃ, θυμὸς a une signification large, englobant τὸ ἐπιθυμεῖν (*épithymia*, le désir). Argument sans valeur si ὃ ἂν θέλῃ est interpolé (et, si θυμὸς est bien la « colère », confirmant l'interpolation); mais du reste, « it is quite possible to speak of the will of anger » (Verdenius, p. 118).

1. Patrick traduit : « It is hard to contend against passion, for whatever it craves it buys with its life. »

2. A psychological statement of Heraclitus, *Mnemosyne*, 1942, p. 118, n. 4.

Certains (ainsi Gauthier-Jolif, Comment. de l'*Eth. Nic.*, II, p. 126) opposent le sens homérique et ionien de *thymos*, le « désir », et le sens attique, la « colère ». Opposition non fondée : chez Homère, *θυμός* peut signifier la colère (θ. μέγας, « grande est la colère », *Il.*, II, 196; cf. I, 429...), de même chez Hérodote; Kahn (p. 331, n. 334) peut écrire que « le contraste platonicien entre *thymos* et *épithymia* est déjà implicite dans l'usage ionien des deux verbes correspondants ». Sous *θυμός*, Aristote comprenait la colère, comme le reconnaît Burnet, *loc. cit.* (cf. *EE*, II, 7, 1223 b 28 où *ὀργή*, « colère » est employé pour *θυμός*); de même Plutarque (*Du contrôle...*, 457 d, *Coriol.*, 22, et sans doute aussi *Amator.*, 755 d). Quant au fragment 236 de Démocrite, il faut noter que Stobée le place dans le chapitre *Sur la colère* (III, p. 551 Hense). Il entendait donc : « Il est difficile de combattre la colère... » Nous nous en tiendrons à la lecture des Anciens : c'est en entendant par *thymos* « l'esprit de guerre ou d'agressivité que chacun porte au fond du cœur »³ que nous donnons le mieux à ce mot une résonance héraclitéenne. Toutefois le *θυμός* n'est pas seulement le cœur comme siège de l'agressivité, c'est-à-dire le *principe* de l'agressivité, mais l'agressivité elle-même en acte, l'ardeur belliqueuse, la colère du héros (Achille). Le principe du *polemos* est en nous : comment lutter contre ce principe lorsqu'il se déchaîne, lorsque, dans son emportement, il ne calcule plus et n'est plus réceptif aux raisons?

d) Pourquoi est-il difficile, *χαλεπόν*, de combattre la colère? C'est qu'elle « achète » ce qu'elle veut (le succès) au prix de l'âme, *ψυχή*, et que chacun de ses progrès est payé d'un tel prix. L'âme est principe de vie; l'âme « sèche » est principe de la vie la plus intensément vivante et la plus haute. Elle est d'un feu d'autant plus pur qu'elle est moins chargée d'humidité, plus « sèche ». Telle est l'âme du héros. Mais il y a deux sortes d'héroïsmes : l'héroïsme guerrier, l'héroïsme philosophique. Le héros guerrier cède à sa colère, il ne veut pas l'« éteindre » (*Iliade*, IX, 678). Le héros philosophe entreprend une tâche plus difficile : vaincre la colère qui fait l'ardeur, la fougue du guerrier. Tâche difficile car le feu de la colère se nourrit aux dépens d'un autre feu : le feu et la vie de l'intelligence. La colère obnubile la raison, la calme réflexion. Le guerrier est prêt à payer sa victoire de sa vie, mais il paie déjà son emportement

3. Buffière, éd. des *Allégories d'Homère* d'Héraclite le Rhéteur, Paris, 1962, p. 38, n. 1.

guerrier de la mort partielle de son intelligence. Son intelligence brille moins que son casque (Achille, on le sait, ne nous est pas représenté comme l'emportant par l'intelligence). Il est difficile de se battre contre le *thymos*, et d'autant plus qu'on le laisse se déployer en emportement de moins en moins contrôlable, car il réduit à mesure notre capacité de réflexion et de contrôle. La vigueur guerrière et colérique vit d'un détournement du feu psychique. Comment, à partir seulement du pouvoir de réflexion, combattre l'élan irrationnel? L'esprit de mesure ne se trouve-t-il pas désarmé devant la démesure, surtout lorsque la démesure est en nous? Ce sont là les deux côtés de l'homme fort (il ne s'agit plus du faible) dans leur opposition et leur combat. La leçon héraclitéenne est claire : il est difficile de combattre le *thymos* lorsqu'il se déploie en colère vigoureuse; il faut donc le maîtriser et le contrôler avant, lorsqu'il est encore à l'état virtuel (le « cœur », siège ou principe). Le philosophe porte en lui le germe de la violence (*ὄργις*) et de l'agressivité, mais la calme réflexion en empêche le développement : la vie et l'ardeur de l'âme restent soumises à la mesure — restent purement intelligentes.

STOBÉE, *Anthologie*, III, 1, 180 (III, p. 130 Hense) :

ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων.

A l'âme appartient le discours qui s'accroît lui-même.

A la suite d'une série de citations d'Héraclite (le lemme 179 contient le fragment 114), Stobée donne celle-ci à Socrate, tout en la faisant suivre (même lemme 180) d'une autre qui ne lui est pas liée. L'attribution à Héraclite a été admise, à la suite d'O. Hense et de H. Schenkl, par Diels dans l'*Herakleitos* de 1901 (p. 26, avec réf. à Hippocrate, *De victu*, I, 6, 3, ἀνθρώπου ψυχῇ ἐν ἀνθρώπῳ αὖξεται, « L'âme de l'homme s'accroît dans l'homme »), puis par la plupart des éditeurs et traducteurs. Elle a été contestée par Marcovich (et par Kahn, p. 237), niée par Diano (p. 103); à tort, semble-t-il : a) le rapport avec l'αὖξιν λόγον pindarique (cf. Ramnoux, p. 116-121) est évident : au *logos* que « la divinité fait croître » (αὖξει λόγον, VII^e Néméenne, 32) s'oppose le *logos* qui s'accroît lui-même; b) évident aussi le rapport avec les fragments 39 (le *logos* de Bias) et 45 (« ... si profond en est le *logos* »). Encore faut-il, il est vrai, traduire *logos* par « discours » (ou « sens », Br. Snell), et non par « nombre » (« ratio numerical », Marcov., p. 569), par « mesure » (Kirk, p. 39; Mondolfo-Tarán, p. 226) — la mesure reste constante —, par « proportion » (Bollack, c.r. Marcov., p. 9) — la proportion n'augmente pas avec l'augmentation de ses termes —, ou même par « raison » (dans ce dernier cas, en effet, le rapport avec l'αὖξιν λόγον de Pindare et avec B 39 perdrait de son « évidence »).

Ce que l'on dit de ceux que l'on honore, leur « logos », le dieu le fait croître, dit Pindare. Le faire croître est aussi au pouvoir des poètes, de ceux qui chantent les exploits des victorieux. Mais ce qui appartient en propre à l'âme, non sans doute à l'âme « humide » mais à l'âme animée (et animant) du feu de l'intelligence, c'est, selon Héraclite, un discours qui n'a pas besoin de la divinité ou du poète pour croître, cela parce qu'il

est le *logos* unique, et non multiple, le discours *vrai*. La vérité donne un pouvoir qui abolit et qui dépasse le pouvoir des dieux et des aèdes — des chantes du vrai, peut-être, ou du faux qu'ils donnent pour vrai. Ce pouvoir, c'est, pour le discours, celui de croître de lui-même. Le mot « croître » fait songer à un être vivant. De l'âme qui est vie naît un discours vivant. Il grossit comme un organisme en s'agrégeant des vérités nouvelles. Le discours vrai nous donne le pouvoir d'avancer; le faux se reconnaît à ceci que l'on est comme « en panne », on ne peut aller plus loin. Ce Discours qui « est toujours » (ἐὼν ἀεί, B 1) consiste en l'ensemble des vérités éternelles contenues dans le livre d'Héraclite. Comme le livre, il a un commencement et une fin. Une fois commencé, il « s'accroît lui-même », non indéfiniment (pas plus que la croissance d'un être vivant n'est indéfinie), mais jusqu'à sa fin — jusqu'au moment où il n'y a rien à ajouter, où il est complet. Il ne se « développe » pas, comme s'il consistait en un passage de l'implicite à l'explicite, il ne s'augmente pas non plus de vérités empiriques; il *s'accroît* par génération. Chaque vérité découverte en fait découvrir une nouvelle, mais par un acte nouveau. Héraclite parle du λόγος comme ἑαυτὸν αὖξων au moment où l'objet de son discours est son propre discours lui-même « en train de croître ». Il observe de quelle façon le *logos*, son enfant (en ce sens que, sans le créer, il le met au jour), grandit : par initiatives de l'intelligence, par poussées génératrices se composant entre elles et se complétant selon une nécessité architecturale, sans découler les unes des autres. En second lieu, réfléchissant l'acte présent de son intelligence, il aperçoit que son discours s'accroît à partir de lui-même par le fait, précisément, de se prendre pour objet, de se dire lui-même, de se faire connaître à lui-même en sa vérité. Le discours comprend le discours du discours, et, si l'on veut, le discours du discours du discours, mais cela n'ajoute rien et l'on ne va pas à l'infini.

Pourquoi le discours qui s'accroît lui-même est-il dit appartenir à l'âme et non pas à Héraclite ou à l'homme? Le discours vrai est le discours universel, il appartient de droit à tout homme, mais seulement en tant qu'il a une âme sèche, intelligente. L'intelligence est le pouvoir que nous avons de faire en sorte que le discours d'Héraclite soit en nous à nouveau comme un discours vivant. La vérité est éternelle, mais cette éternité est une éternité morte s'il n'y a pas les intelligences où cette vérité revient à la vie.

Le *logos* éternel, vivant dans une intelligence, fonde la sagesse vivante

qui permet au philosophe de penser et de réagir avec justesse dans les situations diverses qu'apporte le renouvellement indéfini de la vie, et également de devenir un guide pour les autres, un conseiller et un législateur pour les cités. Le *logos* ἐὼν αἰεὶ dit toujours la même chose; la sagesse de situation, qui permet de trouver chaque fois le juste conseil, ne dit pas toujours la même chose. Cependant, elle s'accroît, elle aussi, par elle-même, à partir d'elle-même, car plus l'homme a déjà de cette sagesse ou « prudence », comme on dira plus tard, plus il a chance d'en avoir encore plus, cela jusqu'à une quasi-infaillibilité. La sagesse du jugement, du conseil et de l'action, est un art pratique qui s'affine et se perfectionne lui-même. Héraclite a dû songer à cela, car la vérité, à ses yeux, ne vaut pas seulement pour elle-même mais comme guide de vie. Or elle ne peut devenir le guide effectif des individus et des cités qu'en s'incarnant dans un homme de vérité, de réceptivité et de jugement — qu'on l'appelle le *sage* ou d'un autre nom.

102 (45)

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, IX, 7 (II, p. 440 Long) :

ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσα ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

πείρατα Cobet, Byw. : πείρατα Iῶν Diels : πειραταῖον Winterhalder : πειραταῖον B^{ao}F : πειρατέον P^{ao}BP^o : πειράται ὃν P^{po} ἐξεύροιο B^{ao}P^{ao} : ἐξεύροι ὁ B^{po}P^{po} βαθὺν F : βαθύς BP^{ao}

Tu ne trouverais pas les limites de l'âme, même parcourant toutes les routes, tant elle tient un discours profond.

Iῶν ferait double emploi avec ἐπιπορευόμενος (Diels, *Herak.*, p. 12, en donnait une justification forcée : « Das abundirende Iῶν hat hier sarkastischen Sinn »). πειραταῖον (« das Umgrenzende », Winterhalder, p. 18) peut s'autoriser du θαλασσαῖον de Pindare, *Pyth.*, II, 50. Mais Tertullien (*terminos animae*, *De an.*, 2, 6) a lu πείρατα. Bywater ne retient pas οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει; Cl. Ramnoux (p. 119, n. 1) a des doutes. Pour Diels (*loc. cit.*), auquel se rallie Burnet (p. 154, n. 3), ces mots peuvent être authentiques : « Ein Glossator würde sich anders ausdrücken » (cf. aussi Marcovich, 366). Ils ne sont généralement pas suspectés — avec raison, car ils sont essentiels au sens : si l'on ne saurait trouver, en voyageant, quelle que soit la direction du chemin, les limites de l'âme, c'est *parce que* le discours qu'elle comporte est si profond. Il s'agit de l'âme sèche : « tu ne trouverais pas de limite à l'âme » si ton âme était sèche.

Λόγος n'est pas ici le « fondement », *Grund* (Diels); pas davantage la « cause » (Hicks), l'« essence » (*wesen*, Weerts, p. 28), le « sens » (*Sinn*, Kranz, Snell), la « mesure » (Burnet, Gigon, Kirk, Marcovich), le « rapport » (*report*, Kahn), la « raison » (Gigante, Solovine, B.-W.) : nous pensons, avec Diano (*Discorso*, p. 27), que *logos* doit être traduit, ici comme ailleurs, par « discours ».

Pourquoi n'est-il pas possible, quel que soit le chemin que l'on essaie, d'arriver jusqu'aux limites de l'âme? Est-ce parce qu'elle est profondément cachée, celée à notre connaissance? Pour Tertullien, *loc. cit.*, Héraclite a simplement remarqué dans quelles ténèbres sont plongés ceux qui étudient l'âme (*vastiores caligines animadvertens apud examinatores animae*). Mais : a) cela n'explique pas *πείρατα* : de quelles « limites » s'agit-il? b) le *logos* nous fait connaître chaque chose, « la divisant suivant sa nature et expliquant comment elle est » (B 1) : cela vaut pour l'âme; du reste plusieurs fragments nous éclairent sur sa nature, distinguant l'âme « humide » et l'âme « sèche », etc.; c) B 36 nous fait connaître les limites de l'âme; « pour les âmes, la mort, c'est de devenir eau » et « de l'eau vient l'âme » : l'eau, que l'âme en vienne ou qu'elle y retourne, est la limite de l'âme; d) la version de Tertullien est *terminos animae nequaquam invenies omnem viam ingrediens* : pourquoi omet-il de traduire οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει sinon parce que ces mots s'accorderaient mal avec son interprétation?

L'âme est limitée puisqu'elle est mortelle. Si pourtant on n'en peut trouver les limites, n'est-ce pas que, d'un certain point de vue, elle n'en a pas? Les *πείρατα* sont « les limites jusqu'où va l'âme », dit Zeller (p. 165), avec raison. Mais il ajoute : « les limites de son être »; si précisément il n'y a pas de telles limites, c'est que l'âme est « cette partie infinie de l'être humain » (*ibid.*). Snell (*Die Entdeckung des Geistes*, 3^e éd., 1955, p. 36 s.) comprend *βαθὺς* comme impliquant la *Grenzenlosigkeit*, l'infinité de l'âme. La « profondeur » serait, selon lui, la propre dimension de l'âme. On objectera que ce qui est « profond » n'est pas l'âme mais le *logos* (*βαθὺς λόγος*). En quel sens l'âme est-elle « infinie »? a) Non en ce sens qu'elle n'aurait absolument pas de limites : ce ne serait plus l'âme d'Héraclite, qui peut devenir eau, ou devenir humide, ou sèche, ou « à qui appartient le discours qui s'accroît lui-même » (B 115); absolument sans limites, ce serait le Tout, ou peut-être l'Ame du Monde. Mais le Tout est le *cosmos* : on ne saurait le confondre avec l'âme; et la notion d'« Ame du Monde » est étrangère à Héraclite. b) Elle ne peut non plus être « infinie » en ce sens qu'elle serait sans forme ou sans limites propres, comme un fluide qui n'a d'autre forme que celle du contenant. Elle est de la nature du feu (feu généralement mêlé). Le feu n'a pas de forme fixe, de limites bien définies. Mais avoir des limites imprécises et changeantes n'est pas n'avoir pas de limite du tout. Quant à dire que l'âme est contenue en autre chose et n'a

pas de limites propres, rien n'y autorise : le corps, il est vrai, est la condition de l'âme — mort, elle meurt —, mais elle est ce qui fait que le corps est vivant : ce n'est pas là un rapport de contenu à contenant. c) L'âme, enfin, ne peut être « infinie » en ce sens qu'on ne pourrait lui trouver de limite parce qu'elle serait circulaire. Rien ne vient étayer une telle conception chosiste de l'âme comme une sorte d'anneau ou de chemin de ronde. De plus, « se questa interpretazione è vera, essa non comporta per l'anima alcuna "profondità" di discorso e indurrebbe a ritenere spuria l'ultima parte del frammento » (Diano e Serra, p. 154).

Les *πείρατα* sont bien les limites « jusqu'où va l'âme », ou plutôt jusqu'où elle peut aller; mais Zeller l'entend mal : ce ne sont pas les limites de son être, mais de son *pouvoir*. Et ce que signifie le fragment est que ce pouvoir est sans limites. Il s'agit du pouvoir de connaissance : le pouvoir de connaître de la *ψυχή* est sans limites en tant qu'elle est capable du *logos*, du discours vrai. Pourquoi cela? Le *logos* ne peut dire la réalité de manière seulement partielle, comme s'il y avait quelque part du réel qui soit hors de la vérité. Son objet est nécessairement la réalité dans son ensemble, le Tout de la réalité. Or le Tout est sans limites, étant tout le réel, et le réel ne pouvant être limité par l'irréel. Par la connaissance, l'âme, qui est « primarily a principle of rational cognition », comme le note Kahn, p. 127, s'égale au Tout, c'est-à-dire au monde. Elle ne rencontre pas une limite au-delà de laquelle il y aurait ce qui échappe de droit à la connaissance. Il n'y a pas d'inconnaissable. « Tu ne trouverais pas les limites de l'âme... », c'est-à-dire de *ton* âme, en tant qu'âme sèche, intelligente et voyante, capable du *logos*. Si tu écoutais non moi mais le *logos* (B 50), ton âme sortirait de sa condition limitée, s'ouvrirait au Tout lui-même, au monde, au feu toujours vivant. La réalité est en droit entièrement offerte au pouvoir rationnel de l'âme. Elle est sans fond obscur. La « profondeur » du *logos* est la vastité¹, la capacité, par laquelle il s'égale au monde et abolit en droit la profondeur (l'immensité) de la réalité. *Βαθὺς* : qui s'étend en profondeur, mais aussi en hauteur (une chute d'un rocher élevé est dite « profonde »). Le discours s'étend tellement en profondeur vers le haut ou le bas qu'il peut tout accueillir en lui, comme un abîme dans lequel toute la réalité peut trouver place. Dans le discours vrai, les mots

1. « Mot vieilli, mais qu'il serait bon de remettre en usage » (Litttré).

acquièrent un pouvoir qu'ils n'ont pas dans les langages particuliers : celui de tout dire. De quelque côté que l'âme aille sur le chemin de connaissance, vers le dedans ou le dehors, le haut ou le bas, elle ne rencontre pas de limite à sa capacité de faire la lumière. Tout est clair en droit. Le rationalisme d'Héraclite est un rationalisme absolu.

103 (21)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 21, 1 (II, p. 205 Stählin) :

θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὁκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος.

Mort est tout ce que nous voyons, éveillés, et tout ce que nous voyons en dormant, sommeil.

Diels juge le fragment incomplet; il faudrait ajouter : « et tout ce que nous voyons morts, vie » (*Herak.*, p. 7). A ὕπνος, Marcovich substitue ὕπαρ, « vision de la veille », « vision réelle », « réalité ». D'autres traduisent ὕπνος par « rêve » (Zeller, p. 174, n. 2; Patrick, Snell), voire par « crépuscule » (Kranz). Le fragment, croyons-nous, n'a à être ni « complété », ni corrigé, étant, tel quel, clair et suffisant.

« Mort est tout ce que nous voyons, éveillés », car ce que nous devons à la vue sensorielle n'est que vision de la mort, non de la vie. a) Héraclite, nous le savons, « ôta de l'univers le repos et la stabilité, car cet état est celui des morts » (Aétius, in *Dox.*, 320 = A 6). Le mort est l'immobile, l'inerte, ce qui ne change pas. La vue nous montre des choses sensibles seulement *un côté*, le côté non changeant. Le changement même est éliminé de la chose : ou le changement est vu comme accident d'une substance permanente ou comme mouvement d'un « mobile » qui ne change pas, ne faisant que se déplacer, ou la chose qui change est vue comme mue ou changée par autre chose, elle-même étant, comme telle, à l'abri du changement. b) La démarche titubante, l'éclat du regard sont les manifestations, à l'extérieur, de l'âme humide ou de l'âme sèche, mais l'âme comme telle, c'est-à-dire le principe de vie, la vie même, n'est pas directement visible. S'il n'y avait pas l'âme pour reconnaître une autre âme invisible, la vue, par elle-même, ne nous montrerait que des gestes morts. c) L'âme est le principe de la vie particulière — de la vie des corps vivants. Le feu est le principe de la vie universelle, de la vie du monde — il est *toujours* vivant. Or les sens, la vue en particulier, ne nous montrent rien qui soit toujours vivant. Toutes les choses sensibles sont périssables, vouées à la mort. Les vivants sont de futurs morts. Ils ne peuvent s'établir dans la vie. Le feu, la vie du monde échappent à la vue. Celle-ci ne voit que des êtres fugitifs, marqués, dans cette fugitivité même, du signe de la mort.

Ce que nous voyons, éveillés, est l'aspect mort ou mortel de la vie. Ce que nous voyons en dormant n'est rien de réel en soi : les rêves ne sont que les pseudo-visions du sommeil. Ce que nous prenons pour réel n'est qu'un effet du sommeil. Hors de nous endormis, cela ne signifie rien de réel. a) Héraclite repousse la conception homérique de la réalité des choses rêvées — conception généralement partagée par les Grecs. « Que les actions accomplies en rêve soient des actions réelles et non de pures imaginations, c'est ce qu'Homère croit fermement », dit Rohde (*Psyché*, trad. franç., p. 6). Pour les Anciens en général, observe Detienne, « le rêve n'est pas un objet mental : tout rêve appartient encore au monde extérieur, il n'est pas propre à chacun, il est chose commune, comme tout le reste du monde extérieur dont il ne se différencie pas »¹. Nous savons que cela n'est pas vrai, en tout cas, pour Héraclite, pour qui « chacun des endormis s'en va dans un monde particulier » (B 89). Or ce monde, que chacun des endormis croit réel lorsqu'il le rêve, n'est qu'un effet évanouissant de cette croyance même : toute sa réalité s'épuise à être cru réel. Une fois encore, Héraclite prend ses distances à l'égard d'Homère et de la tradition homérique. b) De la même façon, il repousse la conception du songe « message de Zeus » (II., I, 63). Sans doute ne rejette-t-il (ou ne rejetterait-il) pas l'interprétation psychologique ou médicale des songes (les rêves peuvent « réaliser » des désirs, faire pressentir des maladies, etc.). Mais il n'y a pas lieu d'interpréter les songes au sens de la *mantikè* : ils n'éclairent pas le passé, ni le présent, ni n'annoncent l'avenir. N'étant que des phénomènes du sommeil, ils sont relatifs à l'état du dormeur : ni ils n'ont une réalité par eux-mêmes, ni ils ne révèlent, d'une manière quelconque, la réalité extérieure.

« On ne saurait prétendre que les songes soient envoyés par Dieu, ni qu'ils aient lieu dans le but de révéler l'avenir », dira Aristote². Le rêve signifie simplement qu'un rêveur est plongé dans le sommeil. Il ne signifie rien quant aux événements qui ont lieu dans le monde ou à la vérité du réel. Ce n'est pas en dormant qu'on approche de celle-ci, mais dans l'éveil, et dans l'éveil le plus éveillé — celui non de la vue sensorielle qui voit la mort, mais de l'intelligence qui voit la vie.

1. *La notion de Daîmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p. 43.

2. *De divinatione per somnum*, II, 463 b 13-14, trad. Tricot (in *Parva naturalia*, P., Vrin, 1951).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 141, 2 (II, p. 310 Stählin) :

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ ἀποθανόν, ἀποσβεσθεὶς ὅψις· ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεώτος εὐδῶν, ἀποσβεσθεὶς ὅψις· ἐγγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος.

εὐφρόνη Sylburg (1592) : εὐφροσύνη L (Laurentianus V 3) ἄπτεται : ἄπτει Schleierm., acc. Schuster, 271, n. 1, Zeller, 169, n. 1, Zoumpos¹ [ἀποθανόν] del. Wilamowitz (ap. Stählin), acc. Reinhardt (*Parm.*, 215, n. 1), Nestle (ap. Zeller, 889), Snell, Kranz (*Vors.* 1934), Walzer, Kirk, 309, Ramnoux, Marcovich, Laurenti, Kahn, Diano, etc. [ἀποσβεσθεὶς ὅψις] del. Stählin acc. Diels (*Vors.* 1906). Zoumpos [ὅψις] del. Victorius (Florentiae, 1550), acc. Schleierm., Byw. (*J. of Philol.*, 1872, p. 212), Schuster, Zeller, Diels (*Herak.*, 1901 = *Vors.*, 1903) [εὐδῶν] del. Nestle, acc. Gigon, Walzer, Laurenti [ἀποσβεσθεὶς ὅψις] del. Wil., acc. Reinhardt, Snell, Kranz, Kirk, 148, Marcovich, Ramnoux, Kahn, Diano, etc.

L'homme s'allume une lumière dans la nuit, étant mort pour lui-même, la vue éteinte ; vivant, il touche au mort, endormi, la vue éteinte ; éveillé, il touche au dormant.

La plupart des interprétations supposent un texte largement corrigé. Les modernes admettent en général le texte de Wilamowitz. Le texte de Clément (avec la correction de Sylburg) est toutefois conservé par Leuze (in *Hermes*, 50, 1915, p. 622), Mazzantini (p. 51), Früchtel (dans sa révision de l'édition Stählin des *Stromates*, Berlin, 1960), Winterhalder (p. 133), Wheelwright (p. 146), Mansfeld (in *Mnemosyne*, 20, 1967, p. 1-7), Bollack-Wismann ; avec raison. En effet, le critère de l'émendation du texte n'a pas été principalement philologique, mais sémantique (Ramnoux, p. 46). Mais alors, il ne faut pas dire, une fois les corrections faites : « the implication of the saying is obscure » (Marcovich, p. 244),

1. Interprétation philosophique du vingt-sixième fragment d'Héraclite, *Rev. Et. gr.*, 59-60 (1946-1947), p. 1-7.

car si le résultat n'en est qu'une obscurité persistante, que reste-t-il pour les justifier? Il y a là, semble-t-il, une erreur de méthode (qui, dans le cas de B 26, a été généralement commise).

Sans doute faut-il que le texte, tel quel, donne un sens; mais nous ne voyons pas que ce ne soit pas le cas. Nous construisons ἐαυτῷ avec ἀποθανών (comme Hölscher, in *Festgabe Reinhardt*, 1952, p. 77-79, et B.-W., p. 120, et malgré Mansfeld, p. 6, n. 1). La signification du moyen ἄπτεται, préféré à l'actif ἄπτει (bien qu'ἄπτεται eût normalement exigé, semble-t-il, le génitif φάους), est précisément d'induire une telle construction du pronom réfléchi. Cela dit, nous ne saurions, avec Hölscher (qui y voit une *interpolatio christiana* de Clément), supprimer ἐαυτῷ ἀποθανών : outre qu'« étant mort pour lui-même » est essentiel au sens, ἀποθανών est validé par son opposition au participe qui suit, ζῶν (Zoumpos, p. 3).

Selon les Pythagoriciens, « quand l'âme est séparée par le sommeil du commerce et du contact du corps, elle se souvient du passé, voit avec netteté le présent, prévoit l'avenir. Car le corps du dormeur gît comme celui du mort, mais son âme est vigoureuse et vivante » (Cic., *De div.*, I, 30). Selon Pindare, l'âme, le double (εἰδωλον) qui habite l'homme vivant, « dort » pendant que les membres de l'homme sont actifs; mais, quand l'homme dort, elle lui dévoile, dans les visions du rêve, ce qu'on ne voit pas le jour (fr. 131 Schroeder : IV, p. 196 Puech)². De telles idées, qui se retrouvent chez Clément, correspondent-elles à la pensée d'Héraclite³? Dormir, rêver, mourir : par l'approche de la mort et la mort même, est-on plus près de la vérité et de la vie? « Pour Héraclite, écrit Delatte, la vie terrestre est la mort de l'âme, la mort est le début de la vraie vie spirituelle. Le sommeil est donc bien plus près de la

2. Ce fragment est cité par Plutarque, *Consolation à Apollonios*, 120 d (Hani, p. 146, p. 192, n. 6).

3. Un texte de Sextus (*HP*, III, 230) le donnerait à penser : « Héraclite dit que soit que nous vivions, soit que nous mourions, c'est toujours la vie et la mort dans chacun de ces états. Car lorsque nous vivons, nos âmes sont mortes et ensevelies en nous, et, lorsque nous mourons, nos âmes revivent et jouissent de la vie. » Mais, à partir de ὅτε μὲν γὰρ (« car lorsque... »), est-ce bien la pensée d'Héraclite? « Ce n'est que par une fausse interprétation, note Erwin Rohde, que Philon [*Legum allegoriae*, I, 108] et Sextus Empiricus attribuent à Héraclite la doctrine orphique d'après laquelle l'âme est morte quand elle est enfermée dans le σῶμα, qui est pour elle un σῆμα » (*Psyché*, trad. franç., p. 471, n. 3). Cf. Guthrie, p. 478; B.-W., p. 238.

véritable vie de l'âme que le semblant de vie que nous vivons »⁴. Rien de plus inexact. Pour Héraclite, l'homme n'a pas d'autre vie à vivre que la vie terrestre, et, pour la vivre dans la vue de la vérité, et en vivant de la vraie vie, qui est celle de l'intelligence, il doit « dormir » et rêver le moins possible. Les rêves, individuels ou collectifs, nous tiennent enfermés dans des mondes particuliers, effets du sommeil (au propre et au figuré), dans l'ignorance du vrai monde, « le même pour tous ».

Le fragment « paraît être une allusion à l'expérience onirique » (Dodds, p. 132, n. 91). Si, en effet, l'homme est « éteint dans sa vue » (si la lumière du regard ne brille plus), et s'il allume pour soi (des trois formes d'ἄπτεσθαι, la première se rattache au sens d'*allumer*, les autres de *toucher à, tenir à*) une lumière (qui implique, note Marcovich, 245, quelque φάσμα, apparition ou vision) dans la nuit qui est sa nuit, n'est-ce pas au rêve qu'il faut songer? a) C'est une lumière qui n'éclaire pas, qui reste cernée par la nuit et n'abolit pas la nuit, pas plus qu'une veilleuse ou la lueur du ver luisant : ce n'est pas la lumière de la connaissance éclairant le monde, mais le contraire — le monde disparaît dans la nuit indifférenciée; la lumière ne dissipe pas la nuit mais fait ressortir la nuit universelle. b) Dans la mort, on n'existe plus et l'on ne sait plus que l'on existe. C'est le rêveur, semble-t-il, qui à la fois existe encore et ne sait plus qu'il existe, qu'il est au monde et ce qu'il y fait présentement (qu'il est en train de dormir). En dormant, avons-nous vu (p. 46), « les hommes oublient le monde de la vie éveillée, tombent dans l'inconscience à l'égard de ce monde ». Le rêveur tombe, en particulier, dans l'inconscience à l'égard de lui-même : il rêve dans l'oubli de lui-même, et, tout en étant vivant, il est comme mort puisqu'il n'est pas le sujet de sa vie.

Considérons maintenant non plus le rêveur, mais le dormeur comme tel. « Vivant, il touche au mort » : il dort, en effet, immobile (qui dit « immobilité » dit « mort », A 6), et sa vue ne voit pas. Le rêveur ne voyait plus au-dehors mais voyait au-dedans⁵. Le dormeur (comme tel, le dormeur *sans plus*, plongé dans un sommeil sans rêve) ne voit pas

4. *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, Les Belles-Lettres, 1934, p. 11.

5. Cinq-Mars fait un songe : « il porta la main sur sa tête en dormant et fixa le rêve qui sembla se développer sous ses yeux comme un tableau de sable mouvant » (Vigny, *Cinq-Mars*, chap. VI).

au-dehors et pas davantage au-dedans : l'homme est « éteint dans sa vue » non seulement des choses du dehors, mais des rêves du dedans. Que signifie alors cette « vue éteinte » ? Est-il mort ? Dort-il ? L'un est bien près de l'autre. Il suffit que l'homme dorme pour être comme mort. Mais il ne faut pas dire seulement « comme » : vivant, il meurt déjà lorsqu'il s'éteint dans les activités de la vie (sensorialité, mouvement). Vivant, il « touche » au mort *qu'il est déjà* : avec la notion de « mort partielle », la frontière entre le vivant et le mort passe dans le vivant lui-même.

Or qui s'endort ? Celui qui ne dormait pas, l'éveillé. Ainsi l'éveillé « touche » au dormant, car le passage de l'un à l'autre se fait sans solution de continuité. Qui s'éveille ? Le dormeur. Ainsi dormir - être éveillé - dormir - être éveillé... sont sur une même ligne comme des segments en contact par leurs extrémités. La vie est composée d'états contraires se succédant alternativement. Or le dormeur, soit qu'il rêve, soit qu'il ne rêve pas, est un mort partiel. En lui se côtoient et se « touchent » le mort et le vivant. Ainsi la vie se compose, pour une part, d'états de mort (relative), où le vivant vit tout en étant absent à sa propre vie ; et le fait que, dans le rêve, il vive une pseudo-vie, illusoire et fantomatique, ne fait qu'ajouter au néant de la pure inconscience, avec une lumière qui n'éclaire pas, la dimension du dérisoire.

105 (27)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 144, 3 (II, p. 312 Stählin) :

ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

Les hommes, des choses les attendent étant morts, qu'ils n'espèrent pas et qu'ils n'imaginent pas non plus.

L'aoriste ἀποθανόντας indique qu'il ne s'agit pas de l'expérience même de la mort, mais de ce qui attend les hommes *une fois morts*. Il y a toutefois un point commun entre les deux situations : de même qu'il ne nous est jamais arrivé de mourir, il ne nous est jamais arrivé d'être mort. Chaque fois, c'est pour la première fois que l'on se trouve mourir ou être mort. Est-ce à dire qu'il s'agisse, dans chaque cas, d'une sorte d'expérience absolue, unique et inanticipable (parce que sans précédent) ? Non, car, dans un cas, nous savons que nous aurons, selon toute probabilité, une expérience annonciatrice du mourir, alors que, dans l'autre, nous ne savons pas même si nous aurons l'expérience de quoi que ce soit. C'est pourquoi si, quant au mourir, nous ne savons absolument pas à quoi nous attendre, quant à l'être mort, nous ne saurions nous « attendre » à quoi que ce soit. Et personne, en effet, ne s'« attend » à survivre, même s'il *croit* en la survie. Il *espère* survivre ; il ne s'y *attend* pas. Ἐλπεσθαι doit être traduit par « espérer ». Du reste, « ἔλπεσθαι implies the expectation of *favourable* things » (Marcovich, p. 401), ce que « s'attendre à » ne rend pas.

Il est des hommes qui, quant à ce que sera leur condition après la mort, n'espèrent ni n'imaginent rien. Dire que « des choses les attendent, étant morts, qu'ils n'espèrent ni n'imaginent » serait une constatation de fait, sans portée. Ce n'est donc pas à eux qu'il faut songer, mais à ceux qui nourrissent quelque espoir au sujet de ce qui les attend après la mort, qui s'en font quelque idée, et ce sont les *nombreux* (οἱ πολλοί), parmi lesquels les adeptes des religions à mystères ne méritent pas d'être considérés à part. Ce qu'enseigne Héraclite est que les choses qui

attendent les hommes qui meurent ne sauraient faire l'objet d'aucun espoir, ni même d'aucune imagination ou conception. Que sont ces « choses » ? On sait, en tout cas, qu'elles sont absolument exorbitantes aux représentations courantes, aux espoirs et aux rêves des « nombreux » héritant des croyances traditionnelles, liées aux religions particulières (et toute religion est particulière). Or l'espoir premier, le plus répandu, est l'espoir de ne pas mourir à la mort, l'espoir en la survie de l'âme¹. Puisque les choses qui attendent les hommes à la mort sont des choses qu'ils *n'espèrent pas*, et puisqu'ils espèrent en la survie, c'est qu'aucune survie de l'âme ne les attend à la mort. « La mort réserve aux hommes ce qu'ils n'espèrent ni ne croient », dit Zeller (p. 171). Oui; mais pourquoi ajoute-t-il (suivi par Guthrie, p. 477, Marcovich, etc.) qu'Héraclite « attribuait une durée persistante aux âmes délivrées du corps » ? Cela, c'est ce que les hommes, généralement, espèrent et croient. Ce n'est donc pas ce que la mort leur réserve, selon Héraclite, tout au contraire. Les âmes meurent.

Les hommes, certes, une fois morts, se trouveront dans un certain état, qui est ce qui les « attend », mais qui n'a pas de rapport avec les espoirs et les représentations des religions et de l'homme quelconque. Cet état, c'est celui que le *logos*, le discours d'Héraclite, comme discours vrai, fait connaître : le feu psychique s'éteint, l'homme se trouve réduit au cadavre, eau et terre qui retournent à l'Eau et à la Terre. La vie personnelle disparaît, se fond dans la vie impersonnelle du cosmos.

1. « Si haut qu'on remonte dans l'histoire de la race indo-européenne, dont les populations grecques et italiennes sont des branches, on ne voit pas que cette race ait jamais pensé qu'après cette courte vie tout fût fini pour l'homme. Les plus anciennes générations, bien avant qu'il y eût des philosophes, ont cru à une seconde existence après celle-ci. Elles ont envisagé la mort non comme une dissolution de l'être, mais comme un simple changement de vie » (Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Hachette, réimpr. de 1957, p. 7).

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 6 (p. 243 Wendland) :

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

Immortels, mortels, mortels, immortels ; vivant de ceux-là la mort, mourant de ceux-là la vie.

On estime souvent qu'« on ne prend pas un grand risque »¹ en écrivant : « Les immortels *sont* mortels », « les mortels *sont* immortels » (ainsi Schuster, fr. 60; Patrick, Burnet, Solovine, Vlastos², Kirk, p. 121; Marcovich, Kahn, etc.); ἀθάνατοι et θνητοὶ seraient des adjectifs dont l'un, quel qu'il soit, remplirait la fonction de substantif et de sujet, l'autre étant prédicat. Du reste, quand on n'introduit pas la copule, on la sous-entend en général. En réalité ἀθάνατοι et θνητοὶ sont tous deux substantivés : d'un côté les Immortels, de l'autre les Mortels. « Qui, chez les Grecs, dit *immortel* dit *dieu* : ce sont là des concepts équivalents » (Rohde, *Psy.*, 265); et la différence de l'immortel et du mortel met entre les dieux et les hommes « un abîme infranchissable »³. C'est cet abîme pourtant qu'Héraclite va franchir : non pas que les immortels *soient* mortels et les mortels immortels⁴, mais parce que les immortels

1. Le mot est de J. Pépin, *Interprétations anciennes du fragment 62 d'Héraclite*, *Dialogue*, 8, 1970, p. 549.

2. Equality and Justice in the Early Greek Cosmogonies, *Classical Philology*, 42, 1947, p. 156-178 (in Furley et Allen, I, p. 68, n. 74).

3. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*, trad. franç., Payot, 1956, p. 142. Cf. p. 135 : *athanatos*, employé seul, « signifie *dieu* et rien d'autre, exactement comme *theos* ».

4. Le thème de la mort des dieux n'est pas héraclitéen. Les interprètes ne savent d'ailleurs pas trop comment expliquer cette mortalité des dieux : certains, comme Guthrie, p. 478, songent aux âmes des mortels, immortelles dans la perspective orphique et pythagoricienne; pour Marcovich, p. 240-241, les « immortels » seraient les héros, les « mortels » les *survivors from battlefield* (« Der Krieg scheidet. Wer am Leben bleibt, ist θνητός, wer im Kampftod fällt, wird ἀθάνατος », Gigon, p. 125;

ne sont immortels que par les mortels, tandis que les mortels ne sont mortels que par les immortels. La conception commune pose l'ἀθάνατος et le θνητός, l'un d'un côté, l'autre de l'autre, chacun subsistant en soi, indépendamment de l'autre. C'est cette indépendance des termes qu'Héraclite résout, en montrant leur corrélation et leur unité.

ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, « vivant (les immortels) de ceux-là (des mortels) la mort ». Les dieux vivent de leur opposition aux mortels. Que font les dieux d'Homère que se réfléchir dans le miroir mortel de leur immortalité? Leurs occupations sont relatives aux occupations des hommes. Leur vie propre, indépendamment de leur rapport aux hommes, se réduit à rien. Ils ont besoin de la mort des hommes pour se connaître comme « immortels ». Ἀθάνατοι : Héraclite préfère ce mot au mot θεοί, comme étant un terme négatif qui décèle la nature purement négative du dieu. Il n'est que le non-mortel. Tout le contenu réel de l'idée de « dieu » se réduit à l'idée de mort. La négation qu'on ajoute ne change rien au contenu. Toutefois, cette mort, le dieu n'en a aucune connaissance directe et vécue : il ne risque pas de mourir; elle n'est que la mort *des autres* sans pouvoir jamais être la sienne. Dès lors la mort se vide de son contenu affectif, de l'angoisse qu'elle porte en elle. Les dieux vivent par relation à la mort des autres — une mort dont ils ne savent pas ce que c'est. De là une vie vide de profondeur vitale, une vie aseptisée. Le dieu n'est qu'un pâle reflet de l'être humain. Qu'il soit im-mortel ne suffit en rien à lui donner une vie qui ait une vraie substance (indépendante).

τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες, « mourant (les mortels) de ceux-là (des immortels) la vie » (ou, pour respecter le parfait, « *morts* de la vie de ceux-là »). Les dieux, les immortels, ne sont que des mortels *niés*. On ne pense un dieu qu'en pensant d'abord un mortel et en ajoutant une négation. Qu'en est-il maintenant des mortels? Ils vivent, et cessent de vivre leur vie. Pourtant le texte ne dit pas : « *leur* vie », mais la vie des autres, des immortels. Car si les immortels sont satisfaits d'être immortels, les mortels ne le sont pas de mourir. Ils voudraient ne pas mourir. Autrement dit, ils conçoivent leur vie non pas comme une vie qui ne peut pas ne pas mourir, mais comme une vie qui peut ne pas mourir, ou même

mais B 62 « seems to apply to men in general, not only to warriors », Kirk, p. 248), tandis que pour Macchioro (*Eraclito. Nuovi studi sull'orfismo*, Bari, 1922, p. 87-94), le dieu mortel était le Zagreus orphique tué par les Titans, et les hommes immortels les initiés aux mystères — la solution est plus philosophique et plus simple.

comme une vie qui ne peut mourir, une vie d'immortel. Ce qu'ils perdent, ce n'est pas une vie de mortel, mais une vie d'immortel, une vie divine, la même qu'ils accordent aux dieux de vivre toujours. Ils perdent dans la mort une vie de droit immortelle. De là le scandale de la mort. — Il n'y a toutefois aucun scandale. L'erreur des hommes est de désunir les contraires, de concevoir que des êtres particuliers, finis (tels les dieux), puissent vivre une vie immortelle. La contradiction du concept de « dieu » vient de ce que les hommes ne s'aperçoivent pas qu'en niant la négation de la vie qu'est la mort, ils nient la loi même de la réalité qui unit indissociablement vie et mort. Les dieux ne sont nullement mortels. Ils sont bien « immortels », mais dans la conception contradictoire des hommes.

D'un côté les immortels, de l'autre les mortels, mais chaque terme pose l'autre : les immortels vivent de ne pas mourir comme les mortels et de la mort des mortels, les mortels meurent de laisser échapper une vie immortelle. La conception commune méconnaît que, dans le couple ἀθάνατοι-θνητοί, chaque terme ne se pose que par l'autre. Les immortels sont simplement ceux qui *n'ont pas* le sort des mortels, et les mortels ceux en qui la vie immortelle connaît la mort. Toutefois une telle opposition n'est pas reprise à son compte par Héraclite, car elle repose sur le faux concept de « vie immortelle » (« the meaning of ζῆν here is ἀθανατίζεισθαι, *immortalitate perfrui* », note Marcovich, p. 240), et donc sur la méconnaissance de l'unité des contraires *vie* et *mort*. Elle revient à opposer une vie qui ne peut mourir à une vie qui ne peut pas ne pas mourir, alors que la mort appartient à toute vie.

Ce fragment contient donc une critique radicale, à deux niveaux, de l'opposition fondamentale constitutive de la théologie et de la religion populaires.

107 (88)

PLUTARQUE, *Consolation à Apollonios*, 10, 106 e (p. 93 Hani) :

ταυτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

τ' ἐνὶ Φ II, Diels, Kirk, Marc. : γ' ἐνὶ codd. cett., Babbitt : ταῦτ' ὃ τ' ἐνὶ Bernays (*Ges. Abh.*, I, 50) τὸ καθεῦδον E, Diels, Kirk, Marc. : καθεῦδον Φ II (praeter E), Snell, Kranz

Sont le même le vivant et le mort, et l'éveillé et l'endormi, le jeune et le vieux ; car ces états-ci, s'étant renversés, sont ceux-là, ceux-là, s'étant renversés à rebours, sont ceux-ci.

Le citeur est-il Plutarque ? R. Volkmann (1867) a rejeté l'authenticité de la *Consolation*¹. Il a été suivi par de nombreux savants (cf. Hani, p. 27, n. 1), à l'opinion desquels s'en tiennent Kirk, 136, Marcovich, Diano. Dans leurs éditions des *Moralia*, Wytttenbach et Babbitt ont soutenu l'authenticité, les particularités et les défauts de l'ouvrage s'expliquant par le fait que c'est ou une œuvre de jeunesse (Wytt.), ou un brouillon de Plutarque (Babb.). J. Hani, après une discussion serrée², conclut à l'authenticité. Il fait valoir, notamment, que les deux fragments de Pindare cités dans la *Consolation* (chap. 35) ne sont cités nulle part ailleurs si ce n'est dans des œuvres de Plutarque, et qu'ils étaient apparemment au nombre de ses textes favoris (p. 43).

La *Consolation* ayant subi très tôt de graves détériorations, la tradition manuscrite ne permet pas de décider entre τ' ἐνὶ et γ' ἐνὶ. Le choix est à la rigueur arbitraire. τε est préféré par Kranz, Kirk, Marcovich, après Diels pour qui « τε zeigt, dass das fr. aus dem Zusammenhang

gerissen ist » (*Herak.*, 21), et qui renvoie à B 90 (πυρός τε...). ἐνὶ est mis pour ἐνεστι. Fränkel (*Dichtung*, p. 426) traduit simplement par « est » ; mais ἐνεμι signifie, il est vrai avec un complément au datif, « être dans » : de là le ταῦτ' ὃ de Bernays. Diels (*ibid.*) sous-entend ἡμῖν, « en nous ». De là le « in us » de Kirk, de Marcovich, le « en nous » de Cl. Ramnoux (p. 33, et de Solovine, etc.). Rien de moins héraclitéen, pourtant, que ce « en nous » qui met une condition particulière, régionale, à ce qui est une vérité en soi, universelle, cosmique : le vivant et le mort sont un et le même (<ἐν> ταῦτο τ' ἐνὶ, Maddalena)³, avec ou sans nous. Le ἐν de ἐνεστι signifie que si le vivant est « le même » que le mort, etc., ce n'est pas « en nous » mais *en soi*, c'est-à-dire d'une manière intérieure, non développée, potentielle : le vivant est un mort futur. τὸ ἐγγρηγορὸς : τὸ doit être conservé (malgré Snell et Kranz), comme donné par tous les manuscrits, ce qui entraîne τὸ καθεῦδον, bien que τό, dans ce second cas, ne soit pas donné par tous les manuscrits. Le τὸ devant deux des participes substantivés et non les autres, introduit une rupture de la répétition, une dissymétrie dans la symétrie, cela d'une manière parfaitement héraclitéenne (cf. Kirk, 138). πάλιν est jugé « unnecessary to the sense » par Kirk (139) ; c'est qu'il rend le mot par *again*, et non par *backwards*, ce qui est le sens ici : le retournement de certains états en leurs contraires a sa contrepartie dans le retournement à rebours de ces états contraires. πάλιν indique que le sens du premier retournement — ou renversement — est lui-même retourné. Certains (Schleiermacher, Wilamowitz) ont arrêté la citation à γηραιόν, assez gratuitement. On a, en particulier, noté (Diels, *loc. cit.*, Kirk, p. 139 s.) plusieurs usages parallèles du mot important μεταπίπτειν chez les Présocratiques (Diogène d'Apollonie fr. 2, Démocrite fr. 9, 101, 191, et surtout Mélissos fr. 8), cela en faveur de l'authenticité. Le γὰρ explicatif est peut-être inhabituel dans la prose archaïque : en l'occurrence, il s'explique lui-même assez par la lucidité rationnelle d'Héraclite. La phrase porte d'ailleurs les caractères de symétrie et de tension qui en font reconnaître l'auteur.

Le vivant et le mort sont « le même », c'est-à-dire la même chose, non pas du tout en ce sens qu'un même *être* serait vivant puis mort

1. *De Cons. ad Apoll. Pseudo-Plutarchea*, Prog. Jauer, 1867 (repris dans *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarchos von Chäronea*, 1868, t. I, p. 129 s.).

2. *Plutarque, Consolation à Apollonios*, P., Klincksieck, 1972, p. 27-43.

3. *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito*, Padova, 1940, p. 220, n. 3. Diels (1901) traduisait : « Es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt », et Snell (1926) : « Ein und dasselbe ist Lebendiges und Todes... »

— car il n'y a pas de troisième terme —, mais en ce sens que la vie se renverse en mort non pas en vertu d'autre chose mais en vertu d'elle-même. Le nom de « vie » n'existerait pas s'il n'y avait cet autre nom : « mort ». La pensée de la vie n'est possible que par la pensée de la mort — et inversement. De plus, dans la réalité, la vie a sa condition dans la mort, et réciproquement. Il n'y a des morts que parce qu'il y a eu des vivants, et il n'y a des vivants que parce qu'il y a eu d'autres vivants, donc des morts — car on ne peut vivre sans mourir. On sait qu'Héraclite fait la « génération » (γενέα) égale à trente ans (cf. A 19), parce que le « cycle de vie » (*orbis aetatis*, Censorinus, *De die*, 17, 2) — durant lequel l'engendreur voit l'engendré engendrer à son tour — est compris dans ce laps de temps. Lorsque le cycle est bouclé, l'engendreur est de trop, et bientôt la nature en fait un mort. La vie présente implique la vie des vivants passés devenus des morts. Le vivant *sera* un mort, le mort *a été* un vivant; mais on ne peut dire, il est vrai : le mort *sera* un vivant. Toutefois, lorsque l'âme meurt (avec le corps), le mourir de l'âme est le devenir de l'eau vivante (B 36), cela si l'on suit le chemin « vers le bas »; vers le haut, « de l'eau vient l'âme ». Ainsi la mort de ce qui fait vivre le vivant est la vie d'autre chose, et la vie de ce qui fait vivre le vivant, l'âme, procède de la mort d'autre chose. Il n'y a vie, de toute façon, que par la mort, et il n'y a mort que par la vie. Mais le processus est cosmique, non simplement biologique : le vivant mort ne sera pas *un* vivant, mais il ne sera pas exclu de la vie universelle, il sera quelque portion d'un élément vivant. N'oublions pas que ζῶν et τεθνηκός (comme les autres participes) sont au neutre. B. Croce a écrit sur « Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel ». Ainsi, dans le devenir universel, y a-t-il toujours ce qui apparaît et vit, ce qui disparaît et meurt, dans une unité indissociable. Le vivant et le mort (le côté vivant et le côté mort) sont « le même », bien que s'excluant, car ce qui est vivant n'est vivant et nouveau que parce que meurt ce qui meurt, lui faisant place. En ce qui concerne la vie humaine, comme faite d'une suite de naissances et de morts, on peut renvoyer ici aux textes parallèles — et se rattachant à une même source d'inspiration héraclitéenne — de Philon, *De Josepho*, § 127-128, et Plutarque, *Sur l'E de Delphes*, 18, 392 c-d.

En général, l'éveillé a été et sera dormant, l'endormi a été et sera éveillé, car les êtres vivants passent alternativement par des états de veille et de sommeil; mais cela n'est pas nécessaire : l'Eveillé par excel-

lence, le sage, ne sombrera plus à nouveau dans les états de sommeil de la raison (la sagesse étant, comme le dira Epicure, une disposition irréversible), en revanche les πολλοί ne s'éveilleront probablement jamais de ce sommeil de la raison. Un volcan « endormi » se réveillera-t-il un jour? (Le feu de ce volcan s'allumera-t-il à nouveau?) Peut-être; ou peut-être non. Il reste que le sommeil est une possibilité permanente de l'état de veille, et le réveil pour le sommeil. L'état de veille n'est que l'état de sommeil renversé en son contraire; et l'état de sommeil s'obtient à partir de l'état de veille par un renversement à rebours.

Le jeune *sera* vieux, le vieux *a été* jeune. Mais on ne croit pas vraiment que les vieux « rajeunissent », même si acquérir une nouvelle jeunesse est un vieux rêve humain, voire, pour certains, par médecine ou par magie, une possibilité. Le jeune est un *futur* vieux, le vieux un *ancien* jeune. On ne saurait dire : le vieux est un futur jeune; mais il suffit de *penser* le renversement de la vieillesse en son contraire et l'on a la jeunesse : simplement, ce n'est pas la jeunesse de ceux qui étaient vieux. Les jeunes peuvent mourir avant de vieillir, et (même si ce qui est vieux peut rajeunir : on parle du « rajeunissement des cadres »...) les vieux ne rajeunissent pas. Ni le vieillissement ni le rajeunissement ne se produisent donc d'une manière nécessaire. Cependant jeunesse et vieillesse se répartissent les vivants et tout ce à quoi on prête vie. Vie jeune et vie vieille coexistent et se succèdent, chacune réfléchissant l'autre.

Les vivants qui ne savent pas l'unité des contraires voient dans les morts d'autres qu'eux; les jeunes aussi voient les vieux comme *autres*. Or l'autre, ici, est aussi le même. Les états opposés ne peuvent rester séparés; ils passent l'un dans l'autre et s'échangent, car l'un des deux états comporte le *droit* à l'autre. Dans l'enfance, la mort paraît exclusivement réservée aux grandes personnes. Avance-t-on en âge, on sait, même si l'on refoule la pensée de la mort, que le vivant que l'on est est de droit un mort. Cela aide beaucoup à la sagesse. Voir les autres comme des êtres changeants et mortels aide à ne pas attacher trop d'importance à ce qu'ils disent, car bientôt ils ne penseront plus ce qu'ils disent maintenant, ou l'auront oublié, ou n'auront même plus souvenir d'eux-mêmes. Vous êtes « jeune »? Je suis « vieux »? Vous êtes donc un futur vieux, oui, mais un vieux *futur*, un vieux non encore vieux, et je suis un jeune qui n'est plus jeune : l'unité des contraires ne supprime pas leur opposition. Mais le vieux est l'avenir du jeune. Il

est impossible de s'établir dans la vie ou la jeunesse : cela ne fait que passer. Et il en est ainsi de tout. Il n'y a pas d'essence immuable, ni de substance dont les états passagers seraient les accidents, mais seulement des événements ou des états qui cessent pour que d'autres aient lieu, et se succèdent comme les flammes dont se compose le feu.

108 (126)

TZETZES, *Scholia ad exegesis in Iliadem*, p. 126 Hermann :

ψυχρὰ θέρεται, θερμὰ ψύχεται, ὑγρὰ αὐαίνεται, καρφαλέα νοτίζεται.

θερμόν, ὑγρόν, καρφαλέον Hermann, sed codicis V lectio longe praeferenda videtur (Giselda L. Calabro, *De Ioannis Tzetzae studiis homericis*, *Boll. del Comit. per la prepar. della Ediz. Naz. dei Class. gr. e lat.*, Acc. Naz. dei Lincei, 1959; acc. Snell, Diano e Serra, Marc. 1978)

Les choses froides se réchauffent, les chaudes se refroidissent, les humides se dessèchent, les sèches s'humidifient.

Trois des quatre verbes (θέρεται, αὐαίνεται et νοτίζεται, de νότος, vent du sud, vent de la pluie) sont très rares dans la prose du v^e siècle : « These are just the kind of words that Heraclitus preferred — unusual and picturesque, but not in themselves obscure (in spite of Tzetzes) or exclusively poetical in feeling » (Kirk, p. 150). Il n'y a pas lieu de douter de l'authenticité du fragment. Du reste, Mélissos (B 8) polémique peut-être contre B 88 et B 126 ensemble (Fränkel, *Dichtung*, p. 426).

Héraclite, dit Tzetzès, passait pour « très fort (δεινός) du fait de l'obscurité de ses discours », et il cite en exemple ce fragment, lequel est très clair en apparence et banal. Que cache cette clarté ?

Les servantes de Nausicaa attendent que le linge ait séché au soleil. Chacun sait que la glace et la neige fondent au printemps, que les eaux terrestres ou marines sont moins froides en été, que les boissons chaudes laissées à l'air refroidissent, que les vêtements trempés de pluie sèchent près du feu, etc. Le propos d'Héraclite traduit la banalité de l'expérience universelle du réchauffement de ce qui est froid, du refroidissement de ce qui est chaud, du dessèchement de ce qui est humide, de l'humidification de ce qui est sec. Mais les servantes de Nausicaa ne se préoccupent pas de ce qui est humide en général, mais seulement du linge à sécher. L'expérience commune ne se formule guère en propositions universelles. Elle connaît des recettes plutôt que des lois.

Le dit d'Héraclite comprend quatre éléments qui, s'ils ne sont pas tous également originaux par rapport à la physique ionienne, dépassent absolument l'expérience commune et le discours commun. *a)* La formulation universelle sur les choses froides comme *de droit* réchauffables, les choses chaudes comme *de droit* refroidissables, etc. Une telle formulation extrapole la leçon de l'expérience commune, l'étend au cosmos entier, pour autant que s'y trouvent des choses froides ou chaudes, humides ou sèches. *b)* Le feu, ne pouvant être refroidi, n'est pas une « chose » chaude, mais la chaleur même; l'eau, ne pouvant devenir sèche, n'est pas une « chose » humide, mais l'humidité même. *c)* Ce qui est chaud ne peut être en même temps froid, ni froid chaud; ce qui est humide ne peut être en même temps sec, ni sec humide : le froid et le chaud, le sec et l'humide sont des *contraires*. *d)* Pourquoi les choses froides sont-elles susceptibles de réchauffement, et les chaudes de devenir froides, les humides sèches et les sèches humides? C'est que le froid est *un* avec son contraire, le chaud, le sec *un* avec son contraire, l'humide. L'un des deux ne se conçoit pas sans l'autre, de sorte que, dans la réalité aussi, l'un n'est pas sans l'autre — comme terme d'un devenir : réchauffement, refroidissement, etc. La loi de l'unité des contraires explique des lois moins universelles concernant des contraires spécifiés.

Ainsi la clarté du propos, dans laquelle Tzetzes voyait un piège habile de l'« Obscur », ne cache rien si ce n'est une clarté plus grande, celle que donne l'intelligibilité des régularités empiriques.

109 (67)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 8 (p. 244 Wendland) :

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ δκωσπερ <πῦρ>, ὁπότεν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

εὐφρόνη Miller : εὐφράνθη cod. δκωσπερ <πῦρ> suppl. Diels (1901), acc. Wendland : δκως πῦρ T. Davidson (*Am. J. of Philol.*, 5, 1884, p. 503) : δκως ἀήρ Zeller, p. 130, n. 1 : δκωσπερ <οἶνος> Bergk (Heraclitea, 1862, in *Kleine philol. Schriften*, II, 86) : δκωσπερ <μύρον> Heidel (*Proc. of the Am. Acad.*, 48, 1913, p. 707) : δκωσπερ <έλαιον> Fränkel (*TAPA*, 69, 1938, p. 230-244 = *Wege und Formen*, p. 237-250), acc. Snell : <θύωμα> θυώμασιν Bernays (*Rh. Mus.* 9, 1854, p. 245 = *Ges. Abh.*, I, p. 77), acc. Bywater : θυώμασιν <οἶνος> Schuster, p. 188

Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim ; il se différencie comme <le feu>, quand il est mêlé d'aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux.

On lit, après λιμός : τάναντία ἅπαντα, οὗτος ὁ νοῦς, « tous les contraires : tel est le sens ». Ce sont là les mots non pas d'Héraclite lui-même (Bergk, toutefois, les lui attribuait, en corrigeant οὗτος en ωύτός, p. 86, n. 4; de même Heidel, p. 707) mais d'Hippolyte ou d'un glossateur. La remarque est d'ailleurs exacte : les couples de contraires cités sont mis pour *tous* les contraires. Les mots ἀλλοιοῦται δὲ ont été suspectés par Fränkel¹, surtout parce que, au v^e siècle, il n'y a pas trace d'ἀλλοιόω avant Euripide (*Suppl.* 944), Thucydide (II, 59), Hippocrate (*Pronostic* 2). Si ce verbe avait été connu des Présocratiques, n'en eussent-ils pas usé, plutôt que d'expressions (ἀλλοιοῖ μετέφυν, Empédocle, B 108; διὰ χροᾶ φανὸν ἀμείβειν, Parménide, B 8, 41) ou d'un verbe inapproprié (ἐτεροιοῦσθαι — Diogène d'Apollonie, B 2 —,

1. Heraclitus on God and the Phenomenal World (fr. 67 Diels), *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 69, 1938, p. 232, n. 5 (= *Wege und Formen*, p. 238, n. 3).

« which strictly implies "becoming the other" », Kirk, p. 190). ἀλλοιοῦσθαι peut cependant avoir été forgé par Héraclite sur l'adjectif ἀλλοῖος, et ce mot nouveau n'avoir pas été immédiatement reçu par ses contemporains (Kirk, p. 191).

Après ὁκωσπερ, le texte semble comporter une lacune, le terme de la comparaison faisant défaut. Teichmüller a toutefois voulu garder le texte original (*Neue Studien*, I, 66 s.; cf. aujourd'hui B.-W. et Kahn), en faisant de θεός (qu'il identifie au feu) le sujet de συμμιγῆ et de ὀνομάζεται. Zeller (*loc. cit.*) ne peut se représenter un dieu mêlé à des parfums; nous non plus. Marcovich se réfère à l'état du manuscrit : « the scribe of *Parisinus*, Michael, was in a trouble here : in the manuscript the words ὁκωσπερ ὁπόταν are written in the end of the line, with *two* supra-linear writings, one above the other » (p. 415). Une lacune est probable, qu'il faut placer à la fin de la ligne 4 du f. 112^r. Bywater, après Bernays, insérait θύωμα, mais après συμμιγῆ, qui est au début de la ligne suivante, où le texte est propre : « as when perfumes are mixed, explique Patrick (p. 117), the mixture is named according to the scent that impresses each person, so God is named according to the attribute that most impresses the individual ». Ce subjectivisme va de pair avec la traduction de καθ' ἡδονὴν ἐκάστου par « selon le plaisir de chacun » (« according to the pleasure of each », *ibid.*, p. 93). Une telle interprétation ne tient pas compte du sens objectif de ἡδονή dans la philosophie ionienne (« qualité sensible d'un objet », Bailly). Zeller l'avait critiquée chez Teichmüller, chez Schuster; on la retrouve néanmoins chez Kahn, Diano, etc. — Quant à la propre lecture de Zeller, ὁκως ἀήρ (« comme l'air »), il suffit de voir le manuscrit pour se rendre compte qu'elle n'a aucune vraisemblance paléographique, quoi qu'il en dise (ἀήρ « ressemble très fort à πέρ dans l'ancienne écriture », *loc. cit.*). Bergk avait proposé οἶνος : Dieu se différencierait comme du vin parfumé, nommé par les Grecs de noms divers selon qu'il était aromatisé de myrte, d'aunée, d'absinthe, de cyprès, de rose, etc. Mais le vin est reconnaissable et nommé comme tel, alors qu'Héraclite entend comparer Dieu à ce qui, étant mêlé d'aromates, n'a alors *pas d'autre nom* que ceux qu'on lui donne suivant le parfum de chacun d'eux. Fränkel (*loc. cit.*) a montré que satisfaisait à cette condition la substance de base des parfums, non pas le μύρον, comme l'avait proposé Heidel (1913), qui est plutôt le produit fini, l'huile parfumée, mais l'ἔλαιον, l'huile non encore parfumée qui doit être neutre et « sans

odeur » (ἀώδεις, Théophraste, *Des odeurs*, 18) : elle est le « médium non spécifique », support des facteurs particuliers et spécifiques. Or les onguents et parfums sont nommés d'après leur senteur : la νάρδος, par exemple, est aussi bien le nard (sorte de valériane) que l'huile de nard; on dit ἡ κύπρος, le cyprus ou henné, plutôt que τὸ κύπριν-ἔλαιον, l'huile ou parfum de cyprus; de même pour la myrrhe, le sésame, la rose, l'iris, etc. La solution de Fränkel n'est cependant pas satisfaisante, car il reste la substance de base. La comparaison peut suggérer que ὁ θεός consiste en un sujet sous-jacent, en un substrat ou en une essence invisible; elle irait en ce cas à l'encontre de ce qu'Héraclite veut indiquer. Les schèmes aristotéliens sont ici absolument inadéquats. Dès 1901, Diels avait proposé de lire ὁκωσπερ <πῦρ>. Cette solution reste la meilleure² : a) La chute de πῦρ après περ s'explique aisément : c'est une faute courante de copiste que le « saut du même au même » (de deux éléments semblables, omission de l'un des deux). b) Le feu est dit mêlé à des parfums : Pindare (fr. 130 Schr. : IV, p. 195-196 Puech) parle des hommes pieux « mêlant de façon continue des parfums variés au feu qu'on voit de loin sur les autels des dieux » (ἀεὶ θύα μειγνόντων πυρὶ τηλεφανεῖ παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς); cf. aussi *Anecd. Par.*, éd. Cramer, I, p. 167, 17; dans Hippolyte, il est question de l'odeur qui se dégage de parfums jetés ensemble sur le feu, dans laquelle un odorat subtil discerne « chacun des parfums qui composent le mélange, comme le styrax, la myrrhe, l'encens ou tout autre élément » (*Réfut.*, V, 21, 2-3; cf. V, 19, 4; X, 11, 3). c) Le feu auquel le dieu est comparé n'est pas le feu universel, le feu-principe, qui, d'une certaine façon, ne ferait peut-être qu'un avec le dieu lui-même, mais le feu particulier, fini (puisque'il y a lui et autre chose : les parfums), bref le feu empirique : or le feu est, de tous les corps et phénomènes, le plus propre à représenter l'insubstantialité du dieu, car il consiste moins en une essence stable qu'en une suite de flammes, c'est-à-dire d'événements. Et quand on respire l'odeur d'encens, on dit : « c'est de l'encens », et non pas : « c'est du feu ».

Dieu est « jour nuit » et non « jour *et* nuit ». Diels traduit : « Gott ist Tag Nacht »; de même Snell. Car les contraires ne doivent pas

2. « I hesitate between Diels's <πῦρ> and Fränkel's <ἔλαιον> » (West, p. 134, n. 1). En réalité, au vu du manuscrit, il n'y a guère d'hésitation possible qu'entre ὁκωσπερ <πῦρ> (Diels) et ὁκως πῦρ (Davidson).

figurer comme dans une énumération. Ce n'est pas en saisissant d'un côté le jour, de l'autre la nuit, d'un côté l'hiver, de l'autre l'été, etc., que l'on saisit Dieu, mais seulement en saisissant l'unité des contraires — les contraires dans leur unité. Plus précisément, on le saisit en saisissant non pas seulement l'unité d'un couple puis d'un autre, mais l'unité de tous les couples, l'unité cosmique.

Pour les πολλοί, les contraires ont, dans chaque couple, des valeurs opposées qui se répartissent ainsi (cf. Deichgräber, *Rhythmische Elemente*, p. 492; G. Serra, p. 141) :

jour	nuit	hiver	été
+	—	—	+
—	+	+	—
guerre	paix	satiété	faim

Mais nous savons que, pour Héraclite, la guerre n'est pas une valeur négative (étant le « Père de toutes choses », B 53). La valorisation « manichéenne » des contraires n'est que valorisation humaine, relative au monde humain en tant que sphère particulière dans le cosmos. La saisie du dieu implique le dépassement de la sphère humaine, la saisie du monde en soi, indépendamment du monde humain.

« <Le feu>, quand il est mêlé d'aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux. » G. François, qui approuve l'insertion de πῦρ, dit pourtant qu'il ne parvient pas à « concilier l'emploi de ce dernier terme avec le sens de la suite du fragment »³. La difficulté est celle-ci. Dieu est les contraires dans leur unité, non séparément. Or les parfums sont saisis séparément (c'est le styrax, ou la myrrhe, ou l'encens, etc.), non par couples de contraires. La comparaison paraît donc absolument impropre à nous représenter le rapport de Dieu aux contraires. Mais comment l'aurait-elle pu? L'unité des contraires ne peut être saisie que par l'intelligence (νόος); les parfums sont sentis — et nommés d'après la perception sensible. Selon les substances aromatiques jetées dans le feu, le feu unique reçoit des noms divers. De même le dieu, l'Un, est nommé « jour », « nuit », « hiver », « été »..., mais pas plus qu'on ne s'aperçoit qu'on nomme le feu, on ne s'aperçoit

qu'on nomme Dieu. Il est insaisissable à celui qui ne nomme pas en voyant l'unité qui relie les noms. Telle est la condition des nombreux, qui disent « jour », « nuit », « hiver », « été », etc. — en quoi ils n'ont pas tort car les apparences sont là (l'illusion consiste seulement à les réifier en êtres) —, mais dans le jour, la nuit, etc., ne voient pas Dieu, cela parce qu'ils ne voient pas Dieu aussi bien dans la nuit que dans le jour (car ils sont un, B 57), aussi bien dans l'hiver que dans l'été, dans la guerre que dans la paix, dans la famine que dans la satiété. Dans l'ordre humain, ils conçoivent la paix sans la guerre, la satiété sans la famine; ils se figurent que l'un des contraires peut exister sans l'autre — d'une manière générale, le bien sans le mal.

Le dieu-un se différencie : il éclate en phénomènes multiples qui sont la diversité et la richesse du monde. Il se présente en mille facettes, sous mille aspects nommés de noms divers. Pourtant il est oublié, ou plutôt ignoré, méconnu, car il n'est aucun aspect particulier, ni rien derrière les aspects, mais seulement leur unité. Or les πολλοί nomment, disent la nuit et le jour, mais ils ne savent pas dire « jour nuit », c'est-à-dire non pas un nom seul, mais un nom et un autre. En particulier, dans le domaine humain, ils ne savent pas unir le bien et le mal. Dieu n'est rien d'autre que le monde en tant qu'un, unique et uni, où le « mal » est aussi actif et efficace pour le maintien de l'ensemble que le bien.

3. *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, P., Les Belles-Lettres, 1957, p. 172.

110 (106)

PLUTARQUE, *Vie de Camille*, 19, 3 (p. 173 Flacelière) :

(Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ... ὥς ἀγνοοῦντι) φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὔσαν.

(Héraclite a blâmé Hésiode... comme ignorant que) la nature de chaque jour est une.

Le contexte est le suivant :

« Au sujet des jours néfastes, s'il faut en admettre ou si Héraclite a eu raison de blâmer Hésiode qui fait certains jours bons, d'autres mauvais¹, parce qu'il ne sait pas que la nature de tous les jours est une et la même, on en a discuté ailleurs »².

On sait que, pour Héraclite, le poète « instituteur du peuple », comme dit Rohde (*Psyché*, 446), « ne connaissait pas le jour et la nuit : car ils sont un » (B 57). A en croire Plutarque, il aurait également blâmé Hésiode de distinguer les jours heureux des jours malheureux, ignorant, cette fois, que tous les jours ont une seule et même nature.

Certains interprètes d'Héraclite ont suivi Plutarque :

a) Héraclite s'en serait pris à la distinction hésiodienne, ou, en tout cas, « acceptée »³ et enseignée par Hésiode, des « bons » (ἀγαθαί) et des « mauvais » (φάυλαι) jours. Ainsi selon Zeller (p. 186, n. 2), Dodds (p. 192, n. 16), Diano — qui attribue même à Héraclite les mots Ἡσιόδῳ τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιούμενῳ, τὰς δὲ φάυλας, « Hésiode faisant certains (jours) bons, d'autres mauvais ». — Une telle distinction peut relever de la simple superstition. Théophraste la fait intervenir dans son portrait du superstitieux (*Caract.*, 16). Mais elle se trouvait « répandue dans les religions antiques » (Zeller, *ibid.*) et était, au fond,

de nature religieuse. Faste, par exemple, est, selon Hésiode, le septième jour du mois, jour de la naissance des enfants de Létô. Même des jours néfastes s'inscrivaient dans le calendrier religieux — étaient donc des jours de fête. Ainsi les trois jours consacrés aux Euménides passaient pour ἀποφράδες ἡμέραι (Rohde, 221, n. 2). On sait le peu de considération qu'Héraclite avait pour la religion populaire. Il est certain qu'il ne devait pas y avoir pour lui de jours « purs » (καθαροί ἡ., Platon, *Lois*, VII, 800 d) ou non, « interdits » ou non. Mais, s'il a écrit φύσις ἡμέρας ἀπάσης μία, est-il bien sûr, toutefois, qu'il visait une telle distinction ?

b) Plutarque entend : « tous les jours sont d'une seule et même nature » (trad. Flacelière). En quoi il a été suivi : « N'importe quel jour est d'essence pareil à tous les autres » (Ramnoux, p. 2); « (Hesiod wusste nicht) dass das Wesen eines jeden Tages dasselbe sei » (Snell); « La natura di ogni giorno è sempre una e la stessa » (Diano), etc.

Or cette lecture, qui met l'accent sur l'égalité répétitive, la similitude, l'uniformité des jours, va-t-elle de soi ? Ne convient-il pas de lire autrement ? Pourquoi Hésiode ne connaît-il pas le jour et la nuit (B 57) ? Parce qu'ils sont un — et que cette unité lui échappe. Or connaître (γινώσκειν), c'est connaître la nature, la φύσις (B 1; cf. Kirk, 158). Ainsi, connaissant son unité avec la nuit, on connaît le jour, c'est-à-dire la nature du jour. Il nous est dit maintenant qu'Hésiode ne connaissait pas (ἀγνοοῦντι = οὐ γινώσκοντι) la nature du jour — comme étant, pour chaque jour, une et la même. Il est évident : a) que cette ignorance de la nature du jour découle de l'ignorance de son unité avec la nuit; b) que la nature du jour est la même d'un jour à l'autre puisque, faste ou néfaste, un jour est un jour; c) que, par conséquent, Héraclite ne pouvait critiquer la distinction entre « bons » et « mauvais » jours à partir de la considération de la nature du jour, puisque la nature du jour, qui tient à la nature des choses, n'est nullement modifiée ou contredite par sa qualité, favorable ou non, d'ordre purement humain (il ne pouvait manquer de voir que l'adversaire eût pu lui répondre que ce qui change est la qualité, non la nature); d) que la phrase φύσις ἡμέρας ἀπάσης μία doit être comprise à partir de l'idée que le jour est un avec la nuit, forme couple avec la nuit.

Tout se passe comme si Héraclite avait écrit : φύσις τῆς ἡμέρας ἀπάσης μία, la nature du jour tout entier est une. « Perhaps τῆς ἡμέρας ἀπάσης was

1. *Les travaux et les jours*, 765 s.

2. Plutarque avait écrit un traité *Sur les jours*, qui est perdu.

3. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I, p. 206.

originally written, meaning "the whole day" », note Kirk, 159; mais il entend par « the whole day » l'ensemble « day-and-night ». Erreur évidente (« that ἡμέρα in Heraclitus would imply εὐπρόνη as well, is not likely at all », Marcovich, 321), d'où suit que Kirk, ne voyant pas ce que ce fragment apporte de nouveau et d'absolument original, en fait une version déformée de B 57 (tout comme Bernays, *Ges. Abh.*, I, 11; Reinhardt, *Parm.*, 177, n. 1; Guthrie, 413, n. 1). Or il est certain que Plutarque a mal lu le fragment; mais le contenu réel de celui-ci n'en est pas moins là.

Que Plutarque ait mal interprété le propos d'Héraclite n'a rien d'étonnant. Lisons Sénèque, *Ep.*, 12, 6-7 : « ... le jour va, comme tout le reste, de son commencement à sa fin, de son lever à son couchant. C'est ce qui a fait dire à Héraclite, lequel doit à l'obscurité de son langage son surnom : *Un jour est égal à tous les jours* (*Unus dies par omni est*)⁴. La pensée a été diversement interprétée. L'un entend : égal quant au nombre des heures, et son raisonnement n'est pas faux. Si le jour est conçu comme un temps de vingt-quatre heures, nécessairement tous les jours sont égaux, la nuit gagnant ce que le jour a perdu. Le terme « égal », assure l'autre, désigne un certain rapport de qualité (*similitudo*). Effectivement, la durée la plus étendue n'a rien qu'on ne retrouve en l'espace d'un jour unique : lumière, ténèbres... » (trad. H. Noblot, CUF).

Comme on le voit, au temps de Sénèque, on ne savait trop ce qu'Héraclite avait voulu dire, ce qui n'empêchait pas de rendre le grec par une phrase latine d'une concision digne du modèle. Après quoi, c'est cette traduction-interprétation que l'on expliquait par quelques idées banales et de tout repos. Il est clair que le latin traduit le grec tel qu'on avait fini par le mésentendre. Plutarque, qui dispose du texte grec⁵, ne s'éloigne pas pour autant de la lecture alors généralement reçue.

Or celle-ci est impossible dès lors qu'elle ne se fonde pas sur le rapport du jour à la nuit. Que dit Héraclite? « La nature de chaque jour est une. » Comment l'entendre? Le début du texte de Sénèque

4. Texte préféré par Bywater, Diels, et sur lequel ont été faites certaines traductions (Patrick, Burnet, Jones, Solovine, Giannantoni...).

5. Outre que Plutarque cite assez souvent Héraclite, le *Catalogue de Lamprias* mentionne de lui (n° 205) un ouvrage *Sur les opinions d'Héraclite*. Qu'il ait disposé du livre lui-même, et non de simples « Extraits », paraît probable.

(mal lié à ce qui suit) peut ici nous alerter : « ... le jour va, comme tout le reste, de son commencement à sa fin, de son lever à son couchant. » Il s'agit de considérer le jour dans la totalité de son déroulement entre une nuit et l'autre : l'aurore, le matin, midi, l'après-midi, le soir avec le crépuscule. Or qu'en est-il de l'aurore? La nuit s'éloigne. La matinée? La nuit est déjà loin. Midi? On est à mi-chemin de la nuit passée et d'une autre nuit. L'après-midi? On est sur le versant qui descend à nouveau vers la nuit. Le soir? La nuit approche. Ainsi le jour s'écoule, mais c'est la nuit qui fait l'unité de tous les moments du jour. La mémoire de la nuit comme passée et à venir fait que l'on a la conscience et la pensée du jour comme lumière — de la lumière du jour. Le jour est écoulement, mais cependant sa constitution (φύσις) est une : tous les moments du jour, qui ne peuvent exister ensemble, sont rassemblés par celle qui est le contraire de tous, la nuit. Le jour est une ouverture, une clairière dans la nuit; et il n'est rien de plus que cela : c'est ce qui le fait « jour », sa nature. Et de même que sans l'injustice, la justice n'eût pas été nommée (B 23), sans l'horizon temporel de la nuit, le jour fût resté innommé.

111 (102)

Scholia Graeca in Homeri Iliadem, ad librum Δ, 4 (I, 1969, p. 445 H. Erbse) = PORPHYRE, *Quaestiones homericæ ad Iliadem* (fasc I, 1880, p. 69 H. Schrader) :

τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.

καὶ ἀγαθὰ T (cod. Townl., Brit. Mus., Burney 88) : om. B (cod. Ven. Gr. 821) C (cod. Laur. plut. 32, 3) E³ (cod. Escor. Gr. 291) E⁴ (cod. Escor. Gr. 509)

Pour Dieu, belles sont toutes choses, et bonnes et justes ; mais les hommes tiennent certaines pour injustes, d'autres pour justes.

καὶ ἀγαθὰ, attesté par le seul manuscrit *Townleianus*, est omis par Marcovich (après Zeller, p. 131, n. 3). Wilamowitz (*Herakles*, 1889, II, 68) a pensé que l'on avait affaire non au texte original d'Héraclite, mais à un texte « modernisé » par le citateur. Il a été suivi par Gigon (p. 137), Walzer, Mazzantini, Kirk. Toutefois ὑπολαμβάνω, suspecté par Mazzantini (p. 96) est défendu par Kirk. On le trouve chez Hérodote (II, 55). λαμβάνω et καταλαμβάνω sont d'ailleurs du langage héraclitéen. Paraphrase ou non, le texte est-il digne de confiance ? On l'a cru généralement — avec raison, semble-t-il, car il peut être compris d'une manière compatible avec les autres fragments d'Héraclite.

Les hommes distinguent le juste et l'injuste. Le juste seul a droit de cité ; l'injuste, face au juste, est sans aucun droit. Il doit disparaître. Une loi injuste doit être changée ; une action injuste mérite blâme et punition. Il faut vouloir qu'il n'y ait plus d'injustices, et que vienne le règne de la justice. Les dieux de la religion populaire, dieux humains, conçus par les hommes, distinguent également le juste et l'injuste. Aux choses, aux actions injustes, il est reproché d'exister, de se produire ; et leurs auteurs doivent être punis. Zeus est le protecteur de la justice ; les rois et les peuples qui la violent sont par lui châtiés (Hésiode, *Tr.*, 274-285). Tel est le Zeus des hommes.

Or qu'en est-il pour le dieu, ὁ θεός — ou pour Dieu (l'article n'ayant pas ici de valeur sémantique) ? Il s'agit du Dieu d'Héraclite, qui n'est ni une individualité ni un sujet, mais qui est « jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim » (B 67), donc aussi « beau laid, bien mal, justice injustice ». « Pour Dieu » ; entendons : du point de vue cosmique ou du point de vue du Tout, et par « Tout », entendons : l'ensemble formé par tous les couples de contraires — le monde. Or de ce point de vue, qu'est-ce qui est ici affirmé ? que *toutes* choses, πάντα, sont belles — « toutes », donc y compris le laid ; que *toutes* choses sont bonnes — donc y compris le mal ; que *toutes* choses sont justes — donc y compris les choses injustes, l'injustice. Le laid, le mal, l'injustice étant indissociables de leurs opposés positifs — qui ont en eux leur condition de réalité — sont aussi réels qu'eux. On ne pourrait les supprimer sans supprimer ceux-ci. Ainsi les contraires ont dans la réalité un droit égal, et en cela consiste la Justice cosmique, non exclusive de l'injuste, mais l'inscrivant dans la réalité, lui donnant sa *juste* place, celle de l'injuste. L'ordre cosmique (au niveau du Tout) n'est pas exclusif d'un certain désordre (dans le détail des parties, cf. B 124). La beauté du monde n'en supprime pas les laideurs ; la bonté de l'ensemble, de la vie, des cités, des hommes n'efface pas le crime et l'horreur ; et s'il est juste — d'une justice qui tient à l'ordre contrasté du monde — qu'il y ait de l'injustice, celle-ci n'en devient pas juste pour autant, car c'est en tant que contraire de la justice qu'elle est autorisée (cf. B 23).

On a voulu voir dans cette pensée la preuve d'un certain optimisme d'Héraclite (Solovine, p. 99). Non. Elle ne signifie pas que le mal, le laid, l'injuste ne soient pas réels, ou n'aient qu'une réalité illusoire dans le langage des hommes non éveillés au *logos*, mais, au contraire, qu'ils ont une réalité égale à celle de leurs opposés. Ce qui constitue la réalité est l'unité et l'indissociabilité des contraires — des *contraires*, c'est-à-dire de termes qui toutefois s'excluent —, de telle sorte que, si l'un des termes disparaissait purement et simplement devant l'autre, cet autre ne pourrait plus ni être ni être nommé. La pensée d'Héraclite n'est ni optimiste ni pessimiste, mais tragique.

καλὰ πάντα : la beauté est mise en relief — le bien et le juste viennent ensuite. Cela est tout à fait naturel pour un Grec. Ce qui est beau ne peut être mauvais. Platon mettra en avant l'Idée du Bien, affirmant le primat de la morale. Héraclite est beaucoup moins « mora-

liste », beaucoup plus naïvement grec. ἀγαθὸν et δίκαιον font songer avant tout à l'homme, à la sphère anthropologique, καλὸν est d'emblée cosmique; le mot κόσμος recèle d'ailleurs, dès l'origine, des valeurs esthétiques. Or le laid « pèse » beaucoup moins, en face du beau, dans le cosmos, que le mal en face du bien, l'injuste en face du juste, dans la sphère humaine. On ne dira pas d'astres qu'ils sont « laids », ni de paysages naturels, ni de plantes, ni (sauf dans quelques cas peut-être) d'animaux. La laideur frappe bien plus dans le monde humain (ou enlaidi par l'homme), mais surtout le mal et l'injustice. Le point de vue du dieu est le point de vue cosmique, duquel toutes choses sont vues avant tout comme belles. C'est seulement ensuite, lorsqu'on *particularise* le point de vue à la sphère anthropologique, que le mal et l'injustice ressortent, la laideur aussi, qui fait suite à la démesure, aux excès, aux vices. Toutefois — Dostoïevski le dit avec raison — les enfants ne sont jamais laids, ce qui fait comprendre que le laid lui-même, si laideur il y a, puisse être beau (πάντα καλά).

112 (23)

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 10, 1 (II, p. 252 Stählin) :

Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ᾔν.

ᾔδεσαν Sylburg (1592), acc. Schleierm., Byw., Diels, Stählin : ἔδεσαν L

Ils n'auraient pas su le nom de Justice si ces choses-là n'étaient pas.

Clément vient de rappeler le mot de saint Paul (I *Tim.*, 1, 9) que « la loi n'est pas faite pour le juste », δικαίῳ οὐ κεῖται νόμος. « C'est pourquoi, continue-t-il, Héraclite dit très bien : *Ils n'auraient pas su le nom de Dikè si ces choses-là n'étaient pas.* » Pour Zeller (et Schuster, p. 304), « ces choses-là », ταῦτα, sont les νόμοι, les lois (humaines) : peut-être, dit-il, Héraclite entend-il blâmer « la masse des hommes, qui resterait étrangère à l'idée du droit s'il n'y avait pas de lois positives » (p. 182, n. 6). Ainsi les *polloi* ne connaîtraient pas le nom de Justice s'il n'y avait les lois et les sanctions pénales. C'est oublier que la *Dikè* est une déesse de la religion populaire, en qui les « nombreux », instruits par Hésiode (*Théog.*, 902), voient la Justice personnifiée (dont les Erinyes sont les auxiliaires, B 94). On invoque (cf. Kirk, 125) la lettre VII du Ps.-Héraclite (p. 336 Mondolfo-Tarán) : « Les choses qui paraissent être le plus des signes de la justice, les lois (τὰ μάλιστα δοκοῦντα δικαιοσύνης εἶναι σύμβολα, οἱ νόμοι), sont le témoignage de l'injustice : car si elles n'étaient pas, vous feriez le mal sans retenue. » Ce sont bien les *nomoi* qui sont supposés n'être pas, eux qui sont, dans l'opinion (cf. δοκοῦντα), les signes à quoi l'on reconnaît (σύμβολα) la justice (δικαιοσύνη, il est vrai, et non Δίκη). Si les lois — les marques distinctives de la justice pour les nombreux — n'étaient pas, ils ne sauraient plus distinguer le juste de l'injuste. Mais les σύμβολα δικαιοσύνης ne sont pas l'ὄνομα Δίκης. Du reste, si l'auteur de la lettre VII a connu le fragment B 23, quelle que soit l'interprétation qu'il en ait donnée, faut-il la suivre ?

Un passage du π. προνοίας de Chrysippe (*ap.* Aulu-Gelle, VII,

1, 3-4) vient à l'appui d'une autre interprétation : « Puisque le bien est le contraire du mal, il est nécessaire que l'un et l'autre existent, opposés l'un à l'autre...; tant il est vrai qu'il n'y a pas de contraire sans autre chose qui est son contraire. De quelle manière pourrait-on avoir le sens de la justice s'il n'y avait pas d'injustice? (*Quo enim pacto justitiae sensus esse posset, nisi essent injuriae?*) Et qu'est-ce que la justice si ce n'est l'absence d'injustice? » (trad. Marache). D'après Teichmüller (*Neue Studien*, I, 131 s.), suivi par Pfeiderer (1886), Patrick (1889), « ces choses-là », ταῦτα, seraient les injustices, les ἀδικίαι : la justice est connue par le contraire de la justice. Si les ἀδικίαι ou ἀδικήματα n'avaient pas existé, les hommes (ἄνθρωποι, sujet) n'auraient pas connu le nom de Δίκη¹. Cette interprétation a été généralement adoptée ou jugée probable : ainsi par Burnet (p. 154, n. 1), Solovine, Fränkel (*Dichtung*, p. 427), Kirk (*Dikè* : « this concept would not exist at all were it not for the existence of its opposite », p. 129), Guthrie (p. 446), Marcovich, G. Serra. Cl. Ramnoux (377), cite Eschyle (*Ch.*, 398) : δίκαν δ'ἔξ ἀδίκων ἀπαίτω, « du fond des injustices, je crie la justice! ». Martha Nussbaum (ψυχὴ in Heraclitus, I, *Phronesis*, 1972, p. 11) observe que les hommes qui, si l'injustice n'existait pas, ne parleraient pas de « justice », posent néanmoins la Dikè comme une déesse indépendante, ce qui n'est possible que par l'oubli de l'unité des contraires.

Diels ne s'était pas prononcé entre les deux interprétations : « ταῦτα unsicherer Sinn. Entweder die Gesetze oder die Ungerechtigkeiten » (*Herak.*, p. 7). Snell et Kranz penchent en faveur de la seconde. Le texte cité de la lettre VII parle-t-il en faveur de la première? Selon Marcovich, 229, l'auteur de la lettre a compris ταῦτα comme les ἀδικήματα; en quoi Marcovich est dans l'erreur, notent Mondolfo et Tarán (p. 346), même s'il est possible, admettent-ils, que l'antécédent, chez Héraclite, ne soit pas « les lois ». Rappelons aussi que Zeller avait connu la solution de Teichmüller et l'avait rejetée comme « invraisemblable ». On voit l'indécision des interprètes.

Le sujet de ἡδεσάν ne peut être « les nombreux », puisque, si les lois positives n'étaient pas, ils eussent su que l'une des « Heures »,

1. « Il s'agit des injustices qui existent dans le monde et qui font penser, par contraste, à la Justice » (P. Guérin, *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs*, Strasbourg, 1934, p. 78, n. 2).

filles de Zeus, s'appelaient *Dikè* (Hésiode, *loc. cit.*). Est-ce « les hommes »? Mais quant à dire que les hommes n'auraient pas su nommer la Justice si les lois n'étaient pas, ce n'est pas possible puisqu'ils ont dû instaurer les lois au nom de quelque idée de justice. En revanche, ils ont pu, au contact de l'injustice, prendre conscience de la Justice et la nommer². Maintenant, comme l'injustice est une forme de la démesure (Hésiode évoque la Δίκη à l'encontre de l'ὕβρις, *Tr.*, 217), qui est chose humaine (cf. B 43), il n'y a pas d'injustice dans la nature. Il faut donc songer avant tout³ aux injustices dans le monde humain. Toutefois la notion de Justice une fois constituée a reçu une extension religieuse et cosmologique. Mais cette Justice de la nature (admise par Héraclite) reste le corrélat de l'injustice des hommes, et c'est sur elle qu'ils doivent fonder leur justice (B 114). Ainsi ce n'est pas ταῦτα qui correspond au νόμος du citateur, mais Δίκη : les hommes n'auraient pas connu le juste *nomos*, le νόμος Δίκης s'il n'y avait eu les ἀδικίαι.

Or si, sans l'injustice, la Justice même n'eût pas été nommée, l'injustice se trouve par là même avoir sa raison d'être, être justifiée, et par la Justice même. Cela ne la rend pas moins injuste, puisque c'est comme contraire de la Justice qu'elle a droit à la réalité : ôtons-la, on ôte la Justice même. Mais qu'il y ait l'injustice n'implique pas qu'il doive y avoir telle ou telle injustice. *Tout* n'est pas justifié.

2. Montaigne observe qu'il s'instruit mieux « par contrariété que par exemple » (par recul devant le mal que par imitation d'un modèle) et « par fuite que par suite » (en fuyant les mauvais exemples plutôt qu'en suivant les bons). Il se corrige « à reculons, par disconvenance plus que par accord, par différence que par similitude » (*Essais*, III, VIII p. 922 Villey³). Il voit le plus clairement le bien et la justice en voyant leurs opposés; et c'est en voyant mal faire qu'il est porté à bien faire.

3. « Avant tout », car il y a aussi une injustice de l'homme à l'égard de la nature.

113 (111)

STOBÉE, *Anthologie*, III, 1, 177 (III, p. 129 Hense) :

νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἥδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

ὑγίειν A (cod. Parisinus) : ὑγίειν M^d (codicis Escorialensis collatio Dindorfiana) : ὑγίειν Trincavelli καὶ ἀ. cod. : κακὸν ἀ. Heitz

La maladie fait la santé agréable et bonne, la faim la satiété, la fatigue le repos.

ἐποίησεν est un aoriste gnomique. Schleiermacher doutait que ἥδὺ καὶ ἀ. fût d'Héraclite. Diels, Burnet (p. 156), Reinhardt (*Parm.*, 194, n. 2) acceptèrent la conjecture de Heitz, κακὸν au lieu de καὶ, introduisant ainsi un couple relevant de l'éthique parmi d'autres n'ayant rien à voir avec l'éthique. Le texte fut rétabli par Wilamowitz (*Hermes*, 62, 1927, p. 278). Bywater, Kahn et d'autres font un seul fragment de B 110 et B 111, séparés dans Stobée. Cela n'est pas justifié. « Pour les hommes, que se produise *tout* ce qu'ils souhaitent n'est pas mieux » (B 110) : cela n'implique pas qu'il ne soit pas bon d'être *toujours* en bonne santé, rassasié, reposé (car ce n'est pas là *tout* ce qu'ils souhaitent). Simplement cela ne pourrait être *jugé* bon puisqu'il n'y aurait pas d'état négatif permettant de faire ressortir son contraire.

Il s'agit ici, en effet, de la façon dont la santé, la satiété, le repos sont *ressentis* et jugés d'après ce que l'on ressent. Ces états sont ressentis comme agréables, et, en conséquence, jugés désirables, et *bons* en ce sens-là — qui n'est pas le sens éthique. Or l'homme qui n'est jamais malade ne ressent plus l'agrément et le bienfait de la santé, l'homme qui n'a jamais faim non plus celui de la satiété, ni l'homme qui toujours se repose celui du repos. Il n'y a pas de sensibilité absolue; il n'y a qu'une sensibilité relative. Un état ne peut être senti comme agréable et sembler bon que par contraste avec l'état contraire, lequel n'est pas purement négatif, n'est pas simple privation : il a sa positivité,

mais qui est souffrance. La loi des contraires gouverne la sensibilité humaine (cf. Platon, *Phédon*, 60 b). Comment en serait-il autrement puisque la sensibilité humaine fait partie de la nature?

Si la maladie et la santé, la faim et la satiété, la fatigue et le repos sont des contraires, il semble pourtant ne pas y avoir entre eux réciprocité : c'est la maladie qui fait le plaisir de la santé, ce n'est pas la santé qui fait la douleur de la maladie; de même, c'est la faim qui fait le plaisir de la satiété, la fatigue le plaisir du repos, non le contraire. Le plaisir naît de la cessation de la douleur — même si, en tant que plaisir, il n'est pas simple cessation de douleur¹ et a sa positivité. S'il y a des plaisirs différents, c'est que les douleurs de la maladie, de la faim et de la fatigue sont spécifiquement différentes. Ne faut-il pas dire alors que les états pénibles de la maladie, de la faim, de la fatigue, sont ressentis absolument, les états agréables correspondants ne l'étant que relativement à eux? Non, semble-t-il : il y a des degrés dans le pénible, de sorte que le pénible et le douloureux sont toujours ressentis relativement à un plus ou moins pénible, ou douloureux. Mais qu'en est-il de la réciprocité entre ces états et leurs contraires? Si l'on ne connaissait rien d'autre que la maladie, elle serait pour nous l'état normal; et ce qui semble normal n'est pas jugé mauvais. Mais elle est désagréable? Oui, mais elle ne pourrait être *dite* désagréable. La maladie fait la santé agréable et bonne; la santé, à son tour, fait que la maladie est *dite* dés-agréable et mauvaise. De même la faim fait la satiété agréable et bonne, et, par là même, fait en sorte qu'elle-même, en retour, soit *dite* dés-agréable et mauvaise. La fatigue fait le repos « agréable et bon », et alors, par rapport à lui, est jugée elle-même « désagréable et mauvaise », cela dans le discours.

Cependant, au commencement est la douleur, et le plaisir suppose la « cessation d'être mal », comme dit Montaigne. Où l'on voit, comme, d'une autre façon, avec le fragment B 102, le rôle inégal des contraires.

1. Selon ce que Pradines appelle la « théorie sceptique de l'appétition », le plaisir « n'est rien, c'est une négation, une absence » — l'absence de douleur (*Traité de psychologie générale*, 2^e éd., t. I, 1946, p. 313).

114 (84 b)

PLOTIN, *Ennéades*, IV, 8[6], 1 (IV, p. 216 Bréhier) :

κάματος ἐστὶ τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι.

Fatigue c'est : peiner aux mêmes tâches et par elles commencer.

Plotin avoue ne pas comprendre (Héraclite, dit-il, « a négligé d'éclaircir ses paroles »¹). On peut donc penser qu'il n'a rien changé au texte qui lui est parvenu. Bien que, dans le fragment qu'il vient de citer (B 84 a), il soit question de repos (*ἀναπαύεται*) et dans celui-ci de fatigue (*κάματος*), il les relie par un *καὶ* de juxtaposition, ce qui montre qu'ils étaient dissociés. Diels (1901) en fait à tort un seul fragment. Il est suivi par Kirk, Marcovich, Kahn, Diano; *contra* Bywater, Burnet, Gigon (p. 94), Snell, Guthrie (p. 445, n. 3), Bollack-Wismann. D'après la traduction la plus répandue, il faudrait comprendre que « c'est une fatigue de travailler [toujours] pour les mêmes [maîtres] et d'être gouverné par eux ». Ainsi Kirk : « It is weariness to toil for and be ruled by the same » (p. 250); cf. aussi Diels, Marcovich, Diano — et Solovine, Battistini, etc. Mais le datif avec *μοχθεῖν* indique non la personne pour laquelle on peine, mais l'objet de la peine (ou souffrance) ou sa cause (B.-W., 251). Et pour que *ἄρχεσθαι* signifie « être gouverné par les mêmes [maîtres] », il faudrait ὑπὸ τῶν αὐτῶν. Patrick avait bien vu cela, qui traduisait : « It is weariness upon the same things to labor and by them to be controlled. » Mais *ἄρχεσθαι* au moyen donne un meilleur sens (« commencer »).

ὁ κάματος est la fatigue et *μοχθεῖν* signifie « se fatiguer ». Cela est intentionnel — intention qui n'est pas respectée si l'on rend *μοχθεῖν* par « travailler » : ce qui est fatigue, ce n'est pas simplement de se fatiguer, mais de se fatiguer *aux mêmes tâches*². C'est ce respect de l'iden-

tique que l'homme s'impose, qui l'épuise. Comme le feu, comme le soleil « nouveau chaque jour », et comme toute chose, sa nature veut le changement. Et comme le feu, c'est en changeant (selon sa loi) qu'il se repose, car sa nature, alors, n'est plus contrariée. Mais il s'impose d'être fidèle à hier, et de vivre aujourd'hui selon les normes du passé, par exemple de faire aujourd'hui le même travail qu'hier, de faire *un* métier, toujours le même. En cela, il opprime sa propre nature et, de là, son épuisement. Chaque jour, à chaque heure, le monde, à nouveau, commence. Grâce au feu destructeur-créeur, c'est toujours le matin du monde. Mais, à l'homme ainsi lié, il n'est pas permis de commencer, car il « commence » par les mêmes choses qu'il faisait déjà : il recommence toujours, ne commence jamais, tel Sisyphe recommençant sans cesse à pousser son rocher (*Od.*, XI, 593 s.).

Ainsi en est-il du moins pour tous ceux qui « peinent aux mêmes tâches », et pour qui commencer n'est jamais que recommencer. Ce serait fatigue, épuisement, mortelle oppression de soi-même, pour le chercheur, le découvreur de terres nouvelles, de se trouver dans une condition semblable. Mais est-ce fatigue pour l'esclave, le travailleur manuel, la femme qui tisse à longueur de journée? Oui sans doute : il leur faut, à eux aussi, dans l'identité quelque variation. Ils alternent : ceci puis cela, cela puis ceci, ou changent de place, ou seulement de position. Non seulement le changement est inscrit dans la nature des choses, mais il y a, dans chaque nature, une exigence de changement. Il y a une fatigue qui ne fatigue pas : celle qui est liée au changement qui plaît.

1. Il donne donc ce qu'il considère comme les paroles mêmes d'Héraclite.

2. « La fatigue réelle est la continuation dans le même état » (Burnet, p. 175).

115 (58)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 3 (p. 243 Wendland) :

οἱ ἰατροί, τέμνοντες, καίοντες, πάντῃ βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας, ἐπαιτιῶνται μὴδὲν ἄξιον μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀρρωστούντων, ταῦτα ἐργαζόμενοι.

καίοντες πάντῃ, interp. Diels (*Vors.*, 1903) ἐπαιτιῶνται cod., Byw., Zeller, Kirk, Marcov. : ἐπαιτέονται, Bernays (*Ges. Abh.*, I, 76), Diels, Burnet (p. 153, n. 4), Snell, Kranz, Walzer μὴδὲν Sauppe, acc. Byw., Zeller, Kirk, Marcov. : μὴδὲν cod. μισθὸν Wordsworth, acc. Byw., Diels, Wendland, Kirk, Marcov. : μισθῶν cod. ταῦτα cod. : ταῦτ' Sauppe, Diels, Snell, Kranz, Walzer

Les médecins, coupant, brûlant, de toutes les façons torturant les malades, se plaignent de ne recevoir d'eux aucun juste salaire en faisant ces choses-là.

Le contexte est le suivant : καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν [sc. ἐστὶν ἓν]· οἱ γοῦν ἰατροί, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, τέμνοντες... ταῦτα ἐργαζόμενοι, τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους, « Et le bien et le mal [sont un]. En tout cas, les médecins, dit Héraclite, coupant, etc., en faisant ces choses-là, les choses bonnes et les maladies ». τέμνειν καὶ καίειν, « couper et brûler (cautériser) » : les deux verbes associés définissent communément l'opération médicale (chirurgicale). Mais Héraclite précise l'implication : la souffrance. Les médecins mettent, de toutes les façons, le malade à l'épreuve (v. βασανίζω) *en lui faisant mal* (κακῶς, cf. κακὸν opposé à ἀγαθόν). C'était là le point à mettre en relief. C'est donc à tort que Bywater et Diels, suivis par Kirk et Marcovich, ont douté de l'authenticité de βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας. Après eux, Kirk (p. 88) juge également que les mots παρὰ τῶν ἀρρωστούντων sont « inessential to the sense ». Nullement, car il importe de préciser qu'il s'agit des honoraires que les médecins reçoivent « de la part des patients » qu'ils font souffrir, et non de la collectivité ou de l'Etat, par exemple. Lisant ἐπαιτέονται avec Bernays, on comprendra que les médecins qui coupent (amputent), brûlent, « demandent en outre » un salaire qu'ils ne méritent

pas de recevoir (ainsi Burnet, p. 153). Mais il n'y a pas lieu de corriger le manuscrit lorsqu'il donne un bon sens. τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους, « les bons effets et les maladies », ne peut être reçu dans le texte d'Héraclite : sans doute s'agit-il d'une glose (sur ταῦτα), elle-même corrompue. Si l'on corrige avec Wilamowitz (*Hermes*, 62, 1927, 278) : ταῦτ' ἐργαζόμενοι [τὰ ἀγαθὰ] καὶ αἱ νοῦσοι, cela donne : « en produisant les mêmes effets que les maladies » (ainsi Ramnoux, p. 354, Marcovich). Mais le point important n'est pas que les médecins produisent le même effet que les maladies, mais qu'ils provoquent la souffrance, qui est un *mal* (ce que, du reste, les maladies ne font pas toujours : certaines sont indolores), et, ce faisant, obtiennent un résultat *bon*.

« La chirurgie, par le fait de couper et de brûler, restaure la santé » (ἢ δὲ χειρουργικὴ διὰ τοῦ τέμνειν καὶ καίειν ὑγιάζει, Diogène Laërce, III, 85). Les parents châtient leurs enfants, les maîtres leurs élèves pour leur bien, dit Xénophon : « Les médecins aussi brûlent et coupent pour le bien du malade » (καὶ γὰρ οἱ ἰατροὶ καίουσι καὶ τέμνουσιν ἐπ' ἀγαθῷ, *Anab.*, V, 8, 18). Cela est sous-entendu dans le propos d'Héraclite.

Le médecin se plaint : « Nos honoraires sont trop modestes. Nous vous rendons la santé. Est-il de plus grand bien que la santé? — [*Le malade* :] En attendant, vous me faites très mal. — C'est pour votre *bien* que je vous fais *mal*. — *Très mal*. S'il faut vous payer ce mal, alors oui, vous gagnez trop peu. » La plainte du médecin se traduit ironiquement ainsi : « Pourquoi me payez-vous si peu? Ne vous ai-je pas fait très mal? »

Que signifie tout cela? La maladie est mauvaise : destructrice de la nature, souvent douloureuse. Le mal de la maladie est le mal-sans-le-bien, résultant d'une dissociation, d'une brisure de l'ordre naturel où le bien et le mal sont un. Cet ordre naturel, où le mal est en unité avec le bien, peut se rétablir naturellement ou grâce à l'intervention du médecin. Celui-ci, par l'opération médicale, identiquement bonne/mauvaise, fait en sorte que l'on ait le mal et, à la fois, le bien. Le mal causé par le remède ou par la chirurgie est un *mal bon*. Or le mal bon, c'est le mal tel qu'il est dans la nature (par exemple la mort, extrême mal, est l'autre côté de la vie, extrême bien). Le médecin réalise l'œuvre même de la nature : il opère la guérison, il rétablit la nature et le jeu harmonieux des contraires — harmonie qui est précisément rompue par la maladie.

Seulement le mal qu'il fait subir au malade, ce n'est pas lui qui

l'éprouve. Il demande un salaire pour le *bon* résultat qu'il obtient, ne voyant que ce côté des choses, alors que le salaire paie l'opération, qui, elle, présente un autre côté, celui de pure souffrance pour le malade. Le côté négatif et le côté positif tombent l'un d'un côté, l'autre de l'autre. De là l'ambiguïté du salaire, et l'estime différente qui en est faite, selon qu'il est regardé d'un côté, celui du malade, ou de l'autre, celui du médecin. « Le bien que je fais n'est pas assez payé. — N'est-ce pas assez que le mal que vous faites soit payé? »

Les contraires, unis dans l'opération efficace, analogue à l'opération de la nature, sont dissociés par le discours humain — pour autant qu'il est un discours non vrai, unilatéral.

116 (8)

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155 b 4 :

τὸ ἀντίξουν συμφέρον... ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.

L'adverse, bénéfique ; à partir des différents, le plus bel assemblage.

Voici le contexte : καὶ Ἡράκλειτός <sc. φησιν> τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι, « Héraclite dit : *L'adverse est bénéfique, et Des différents résulte le plus bel ajustement, et Tout se fait dans la lutte.* »

La troisième proposition reprend un élément du fragment B 80 (καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν); les deux autres ont une teneur héraclitéenne évidente, mais livrent-elles un texte original?

Cela ne fait guère de doute pour la première. Le mot ἀντίξουν « is a purely Ionic word and in its uncontracted form occurs several times in Herodotus, where it means "adverse" or "opposite" » (Kirk, 220). L'image de fond est celle d'un morceau de bois taillé en sens contraire d'un autre, de manière qu'ils puissent s'emboîter — mortaise et tenon, par exemple —, le résultat étant de constituer un support solide pour quelque chose, d'où le mot συμφέρον : *le taillé-en-sens-contraire aide à supporter.*

Mais le sens est surdéterminé, et la signification générale est présente : *l'opposé est utile* — cela sans préjudice des significations particulières. Burnet, 153 (et Bollack, c.r. Marcov., p. 6), n'a pas tort de songer à la médecine allopathique : « il est de la nature de la cure de faire appel aux contraires » (Ar., *Eth. Nic.*, II, 2, 1104 b 16). On traite la fièvre par des remèdes froids. « Les maladies qui proviennent de la réplétion, l'évacuation les guérit, et celles qui proviennent de l'évacuation, la réplétion les guérit; de même pour les autres cas : c'est le contraire qui guérit » (Hippocr., *Aph.*, II, 22; cf. V, 19 : « les parties refroidies, il faut les réchauffer »; *Des Vents*, 1 : « les contraires sont les remèdes des contraires »). L'erreur serait de s'en tenir à une

interprétation strictement médicale, ce que n'a pas dû faire Aristote, pour qui « le châtement est une sorte de cure » (*op. cit.*, 1104 b 16).

Qu'Héraclite ait songé à la signification médicale ressort du fragment B 58 (cf. aussi les lettres V et VI du Ps.-Héraclite), mais cela dans le cadre de sa conception des τέχνη. On sait (cf. B 1, com.) que pour lui (pour autant du moins que l'on puisse en juger d'après les passages héraclitéens du *De victu* et du *De mundo*), les ouvriers et les artistes parviennent à la réussite par les contraires. Ainsi les scieurs de bois : « l'un tire, l'autre pousse » (*De V.*, I, 6, 1; I, 7, 2), l'autre fait l'opposé de ce que je fais — l'opposé est utile. L'image originelle oriente vers les arts manuels (dont la chirurgie, la χειρουργική [χείρ-ἔργον], comme on dira plus tard, fait partie). De là elle passe aux autres arts, puis aux conditions générales de la vie : relations du mâle et de la femelle, des dormeurs et des éveillés (les dormeurs sont « ouvriers et co-ouvriers », ἐργάτες καὶ συνεργοί, de ce qui se fait dans le monde, B 75), du lutteur et de son adversaire (cf. le « bon ennemi » de Nietzsche) — de là la troisième formule, *tout devient par la lutte*, qui vient dans le sillage de la première, car τὸ ἀντίξουν est aussi l'adversaire, l'ennemi.

Qu'en est-il de ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν? Après Gigon (p. 26), Kirk y voit « simply an inaccurate paraphrase of the words διαφερόμενον συμφέρεται· παλίντονος ἁρμονίη in fr. 51 » (p. 220). Pour Marcovich, la formule vient de ἐκ διαφερομένων... γέγονεν (sc. ἁρμονία), Pl., *Banquet*, 187 a (dérivation « arbitraire » selon Bollack, c.r., p. 5, « plausible » selon Kahn, p. 193). Bollack, qui y voit le « témoignage d'un fragment indépendant » (c.r., p. 5), est contredit par Bollack-Wismann (p. 79). En réalité, le fragment B 8 ne se ramène pas au fragment B 51 : a) il s'agit, dans celui-ci, du « différent de soi-même », dans B 8 des différents *entre eux*; b) dans le fragment B 8, il s'agit de l'ἁρμονία *la plus belle* — Bywater (p. 19) rapproche de B 124 où le « plus bel arrangement » est le monde, ὁ κάλλιστος, ὁ κόσμος; c) le fragment 51 parle d'un « ajustement par tension *en sens contraire* », le fragment 8 parle seulement de différents, non de contraires (les contraires étant, bien entendu, des différents).

Le thème de fond de la première formule, celui de l'ajointement, de l'ajustement (ἁρμονία!), se croise ici avec le thème musical. Dans un passage héraclitéen du *De victu* (18, 1), on lit : « Si quelqu'un compose tout sur une même note, il n'y a plus de plaisir. Ce sont les plus grands changements et les plus divers qui plaisent le plus. » Ce texte témoigne

de la même inspiration que 8 b. L'accent est mis sur les différents, non sur le fait que ces différents soient des contraires. Dans une ancienne terminologie pythagoricienne, le mot ἁρμονία désignait l'octave¹. Il est possible qu'Héraclite ait voulu opposer aux Pythagoriciens que c'était *des différents* que résultait la plus belle ἁρμονία. La diversité des sons est une condition de la beauté de la combinaison sonore. D'une manière générale, la richesse au niveau des parties est une condition de la beauté de l'ensemble; ainsi en est-il du monde. En face des philosophies du même, Héraclite affirme les droits de l'autre, du différent, du divers.

Les différents ne sont pas les « dissonants » ou les « discordants ». « Aus dem Unstimmigen die schönste Harmonie » (Br. Snell), « Da elementi che discordano si ha la più bella armonia » (Diano), « La discordance crée la plus belle harmonie » (Battistini) : autant de traductions inexactes. a) La différence peut aller jusqu'à la contrariété, mais contrariété n'est pas discordance, car les contraires sont les extrêmes d'un même genre et non de genres hétéroclites. « La musique combine les sons aigus et les sons graves, les sons longs et les sons brefs en différentes voix pour produire une ἁρμονία unique » (Ps.-Aristote, *De mundo*, 5, 396 b 15 s.); elle ne combine pas les sons et les bruits. b) L'idée de la beauté d'une composition musicale est présente, mais la « beauté » de l'ἁρμονία ne doit pas être entendue en un sens exclusivement esthétique. Pour les Ioniens, il y a beauté lorsqu'on a affaire à un *bel ouvrage* : ce peut être un beau navire, « bien équilibré », aux pièces bien ajustées (et, plus encore, « une escadre de navires », Sapho, 27 a Diehl). c) ἁρμονία ne doit pas être traduit par « harmonie » (surtout si l'on précise « de sons divers »), car la composition musicale de sons et d'intervalles n'est qu'un bel assemblage parmi d'autres. L'ἁρμονία est l'arrangement en un tout d'éléments mutuellement adaptés; la plus belle ἁρμονία est celle qui réalise le mieux la perfection de la chose considérée.

1. J. Chailley, *La musique grecque antique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1979, p. 23, n. 3.

117 (59)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 4 (p. 243 Wendland) :

γραφεῖω ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή.

γραφεῖω Bernays (*Ges. Abh.*, I, 76), acc. Diels, Wendland, Snell, Kranz, Walzer, Diano cett. : γραφέων cod., Kirk, Guthrie, 443, B.-W. : γραφεῖω Mullach : γραφέων Duncker (éd. Gott.), acc. Byw., Zeller : γνάφων Marcovich, acc. Kahn

Dans la machine à fouler, le chemin < de la vis >, droit et courbe, est un et le même.

Après σκολιή, Hippolyte ouvre une parenthèse explicative : ἡ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου ἐν τῷ γραφεῖω [Bernays : γραφεῖω cod.] περιστροφῇ εὐθεῖα καὶ σκολιή· ἄνω γὰρ ὁμοῦ καὶ κύκλῳ περιέρχεται, *la rotation de l'instrument appelé « vis », dans la machine à fouler, est à la fois droite et courbe, car il monte et tourne en même temps.*

Le mouvement d'une vis dans son écrou, à la fois rectiligne et curviligne, unit les contraires que sont le droit et le courbe. La vis, en tournant, avance (et étant verticale sur la presse, elle « monte »), en avançant, tourne. Chacun des contraires résulte de l'autre. Il s'agit d'une union réelle constitutive du mouvement. Le mouvement unit les contraires, et il est possible par les contraires. On peut songer à n'importe quel pressoir ou au vulgaire tire-bouchon.

Lorsqu'on corrige le γραφέων du manuscrit en γραφεῖω d'après le γραφεῖω de la parenthèse (issu lui-même, il est vrai, de la correction de γραφεῖω, mais que faire ici d'un γραφεῖον, d'un poinçon ou d'un pinceau ?) on admet l'interprétation du citateur. Mais la vis était-elle connue du temps d'Héraclite ?

Tannery en doute, Kirk ne le croit pas. Pour Tannery (*Annales de la Fac. des Lettres de Bordeaux*, 4, 1882, 331-333 = *Pour l'histoire...*, 203-205), γραφέων doit être retiré à Héraclite (un doxographe que copie Hippolyte a usé du participe présent γράφων — ou γραφέων —,

« écrivant »). Celui-ci a simplement dit (cf. B 60) : *Le chemin, direct ou détourné, est un et le même*. Cl. Ramnoux, qui semble adopter cette solution, traduit : « Route droite et route tordue... » Mais même lorsqu'une route sinueuse est, dans l'ensemble, droite, il n'y a pas de lien nécessaire entre le droit et le courbe, car, si l'on considère, par exemple, un tournant à part des autres, un tel lien n'apparaît pas : on a le courbe sans le droit.

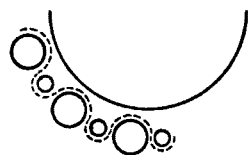
Kirk (p. 97 s.) accepte le γραφέων du codex comme le génitif pluriel du nom neutre γράφος, avec la signification « lettres » (caractères) ou « choses écrites » : « the pen proceeds in a mean course along a straight line, but on the way it makes many convolutions in the construction of the separate letters » (p. 102). De même Guthrie (p. 443) : « the track of writing is straight and crooked ». Cette solution n'est pas valable car les lignes d'écriture ne sont pas spontanément droites ; sinon il serait inutile de rayer les cahiers.

Pour Bollack et Wismann, γραφέων, qu'ils gardent, est le génitif pluriel de γραφεύς dans le sens ancien (antérieur à Xénophon, Kirk, 101) de « peintre ». ἐν τῷ γραφεῖω est également conservé (= « dans l'outil du peintre »). Il s'agirait d'un appareil, comportant un pinceau ou un burin, dans lequel serait logée une sorte de vis servant « à déplacer circulairement et en hauteur la surface d'un vase à graver ou à peindre » (p. 203). Toutefois, la phrase d'Héraclite ne devait pas faire référence à l'« appareil compliqué » (et hypothétique) ici décrit dans la glose d'Hippolyte, mais à un mécanisme simple « déportant régulièrement une impulsion qui, sans lui, avancerait en ligne droite ». Quel mécanisme ? Cela n'est pas dit. Du reste, dans cette façon de voir, le chemin (des « peintres ») serait normalement droit, courbe seulement par l'effet accidentel d'une intervention extérieure, celle d'un « mécanisme ». Ce n'est pas ainsi qu'Héraclite l'entend : le chemin doit être courbe parce que droit, droit parce que courbe.

Marcovich (p. 163) invoque un passage d'Hérodote (I, 92, 4) où il est question d'un γνάφος (= γνάφος), instrument de torture muni de pointes dont se servait Crésus¹. Cela lui permet de supposer l'existence

1. « Croesus ayant fait prendre un gentil-homme, favori de Pantaleon, son frère, le mena en la boutique d'un foulon, où il le fit tant grater et carder à coups de cardes et peignes de ce cardeur, qu'il en mourut » (Montaigne, *Essais*, II, xxvii, p. 701 Villey²).

d'un peigne ou « chardon » de cardeur cylindrique dans la Grèce archaïque. Le chemin « droit et courbe » serait celui du « rouleau de cardage » (« carding-roller »). Mais comment se le représenter ? Kahn (p. 191) propose le modèle suivant : un tambour semi-circulaire autour duquel sont des rouleaux mobiles munis de pointes ou de dents, les uns grands, les autres petits (il en a vu un semblable dans un village du Péloponnèse). La laine, introduite à un bout du tambour, passe sous un grand rouleau puis sur un petit, puis sous un grand puis sur un petit, etc., et ressort, peignée, à l'autre bout (fig. ci-dessous). La laine



parcourt un demi-cercle autour du tambour, cela par « a serpentine or zig-zag movement ». Mais : a) cela fait deux courbes, non une courbe et une droite; b) il s'agit du trajet de la laine, non de celui des « carding wheels » (Kahn traduit ainsi γνάφων).

Il convient donc de revenir à la solution initiale, celle de la vis de foulage : a) c'est (à peu près certainement) celle proposée par le citeur Hippolyte; b) l'exemple répond parfaitement à l'intention d'Héraclite (de montrer un mouvement qui se constitue en unissant les contraires); c) que la vis simple n'ait pas été connue au temps d'Héraclite n'est ni prouvé, ni probable.

La vis inclinée dite « d'Archimède » (pompe en spirale : tuyau creux se repliant comme le filet d'une vis autour d'un cylindre placé obliquement que l'on faisait tourner autour de son axe, ce qui avait pour effet d'élever l'eau dans les replis du tuyau), la vis sans fin (cylindre cannelé en ligne spirale qui engrène les dents d'une roue) passent pour avoir été des inventions d'Archimède. Qu'en est-il de la vis simple qui tourne dans un écrou ? Selon Pline (*His. nat.*, XVIII, 317), la presse à vis fut introduite en Italie dans le siècle qui l'a précédé (il est mort en 79), vers 25 av. J.-C., dit Kirk (p. 99), qui ajoute : « the invention of the idea in Greece cannot have long preceded this ». Pourquoi non ? a) Le temps de l'occupation romaine n'était pas précisément, en Grèce, le temps de l'essor intellectuel et des inventions. b) La vis inclinée et la vis sans fin

amplifient beaucoup plus la force que la vis simple. Dès lors, il n'est pas *a priori* probable que celle-ci ait été inventée après les deux autres. Or, selon un bon juge², au temps d'Archimède (III^e s. av. J.-C.), la vis inclinée « existait probablement depuis longtemps ». La vis simple a dû exister depuis plus longtemps encore. Cela étant, il nous paraît raisonnable de nous en tenir à l'interprétation que nous croyons être celle du citeur, Hippolyte.

2. Bertrand Gille, *Les mécaniciens grecs*, Paris, Seuil, 1980, p. 77.

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 4 (p. 243 Wendland) :

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὐτή.

Le chemin montant descendant est un et le même.

La route qui permet de monter est la même qui permet de descendre. Il n'y en a qu'une, que l'on peut parcourir dans un sens ou dans le sens contraire. Dans le cas de la vis (B 59), un seul mouvement associait le droit et le courbe, la translation et la rotation. Dans le cas présent, il y a deux mouvements, mais l'un suit à l'envers les traces de l'autre, car il n'y a qu'une direction. Celui qui va vers le haut va vers l'opposé du bas, et celui qui va vers le bas vers l'opposé du haut. Le haut et le bas sont des contraires, et les mouvements qui y mènent des mouvements de sens contraires : ce ne sont pas des opposés « apparents », comme dit Kirk (p. 109, 112), mais réels. Seulement les contraires, tout en s'opposant, sont unis, car chacun se constitue comme opposé à l'autre, et pose l'autre pour s'opposer à lui.

L'ὁδὸς ἄνω κάτω est finie (non infinie), allant d'un bout à un autre bout, car si elle était illimitée à la manière d'une courbe fermée, il ne serait pas nécessaire, étant « en haut », pour « redescendre », de repasser par le même chemin. De plus, elle doit pouvoir être parcourue dans les deux sens. Le chemin κάτω ἄνω peut être celui allant, sur un stade, du départ à l'arrivée (ex. Pl., *Rép.*, 613 b); et l'on ne va pas, dans une course, du point d'arrivée au point de départ (à moins de faire de celui-ci un point d'arrivée). Le rapport ἄνω-κάτω peut être celui de l'antérieur au postérieur; or on ne remonte pas le cours du temps. Mais ces significations sont bien postérieures à Héraclite. Chez les Ioniens existe d'abord le sens propre de montée et de descente : *aller vers le haut, aller vers le bas*. On dit que l'on « monte » vers le nord (que l'on croit plus élevé), que l'on « descend » vers le midi¹, que l'on « monte » en allant vers l'intérieur

des terres, que l'on « descend » en allant vers la côte; et chaque fois, par le même chemin, on peut aussi bien « descendre » que « monter ».

Quelle signification Héraclite a-t-il privilégiée? On sait son intérêt pour les métiers. Ne faudrait-il pas songer ici à une activité manuelle comme dans le cas des foulons? Celle des scieurs est décrite dans le *De victu* en un langage où l'on retrouve le ἄνω κάτω d'Héraclite : « l'un tire, l'autre pousse : ils font la même chose; s'ils poussent vers le bas, la scie remonte (κάτω δὲ πιεζόντων ἄνω ἔρπει) » (I, 7, 2). Mais la scie s'élève parce qu'elle s'abaisse, elle s'abaisse parce qu'elle s'élève. Le mouvement vers le haut et celui vers le bas ne font qu'un; les contraires sont liés d'une manière nécessaire. Or Héraclite semble prendre ὁδὸς au sens de « route » ou « chemin » (et non de « marche » ou de « voyage »), condition du mouvement, non mouvement lui-même : on va en montant sur le chemin, on *peut* aussi aller en descendant — ou l'inverse. Sisyphe pousse une énorme pierre vers le haut, ἄνω (*Od.*, XI, 596). Ensuite elle redescend, roulant à nouveau vers la plaine, cela non pas nécessairement (on concevrait qu'elle restât au faite de la colline), mais *fatalement*. Héraclite ne songe pas à un mouvement de montée suivi d'un mouvement de descente ou nécessaire ou fatal, mais, dans le cas présent, à un mouvement *possible*. Ce dont il s'agit est du chemin lui-même, qui est aussi bien un chemin pour monter qu'un chemin pour descendre. Les habitants d'un village élevé disent qu'ils « descendent » à la ville, les habitants de la ville qu'ils « montent » au village; ils ne réfléchissent peut-être pas qu'il n'y a qu'un seul et même chemin pour les deux usages, car ce qui est le plus sous les yeux n'est pas ce que l'on remarque.

La signification première paraît donc être celle de chemin en pente. La pente par où l'on s'élève est aussi celle par où l'on s'abaisse ou l'on tombe. La portée du fragment ne s'épuise pas à montrer l'unité des contraires, lorsque les contraires en question sont ceux entre lesquels oscille la vie humaine. *S'élèver* est le rêve de l'homme. C'est au bout d'une route ascendante que se trouvent le réel et le vrai (cf. l'ὁδὸς de Parménide), les honneurs (τιμαί), le pouvoir... La pensée d'Héraclite implique la négation du primat ontologique du haut, cela conformément au cours même des choses, comme le dira Platon de façon très héraclitéenne : « toutes choses sont en flux et reflux perpétuel » (ἀεὶ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ, *Phil.*, 43 a). Le devenir n'a rien d'un progrès indéfini; il comporte au contraire, indéfiniment, pour toutes choses, des

1. Déjà chez Homère. Cf. Buffière, *Héraclite : Allégories d'Homère*, p. 119.

hauts et des bas. C'est ce que l'époque hellénistique exprimera avec la notion de *τύχη*, de « fortune » inconstante; et c'est ici Philon qui est le plus près, peut-être, de la pensée d'Héraclite, parlant de la « route montante et descendante (*ὁδός... ἔνω καὶ κάτω*) des affaires humaines » (*De somniis*, I, § 156), des « hauts et des bas de la fortune qui joue avec les affaires humaines » (*τύχης... ἔνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττευούσης*, *De vita Mosis*, I, § 31; cf. *πεσσεύων*, fr. B 52).

Moins proches de la pensée fondamentale, moins riches en harmoniques, plus particulières, sinon fausses, paraissent être les interprétations : *a*) eschatologique, où il est question de la destinée de l'âme descendue « vers le bas », dans le corps-tombeau, etc. (cf. Plotin, IV, 8 [6], 1, p. 216 Bréhier), ce qui n'a rien d'héraclitéen; *b*) physiologique — « Voie en haut, en bas, une » (Hippocr., *De l'aliment*, 45) —, ou plutôt médicale, car, la voie digestive étant normalement à sens unique, c'est le médicament qui évacue par le haut (vomitif) aussi bien que par le bas (purgatif); *c*) psychologique : l'âme, rappelle Gigon (p. 67, 103), se change en eau et en terre, cela « vers le bas », à l'inverse, « vers le haut », la terre se change en eau, puis l'eau en « âme » (B 36); *d*) cosmologique : le feu se transforme en eau puis en terre par le « chemin qui descend », la terre en eau et l'eau en feu par le « chemin qui monte » (D.L., IX, 9); *e*) cosmogonique : la route *ἔνω κάτω* serait celle de la genèse du monde puis de sa destruction (D.L., IX, 8) — mais il n'y a pas de *genesis* et de *phthora* du monde.

Rappelons le schéma complet des *πυρὸς τροπαί* :

feu $\rightleftharpoons$ $\begin{matrix} \text{souffle} \\ \text{brûlant} \end{matrix}$ $\rightleftharpoons$ eau (mer) $\rightleftharpoons$ terre

Le chemin est fini, non circulaire (il n'y a pas de relation directe feu $\rightleftharpoons$ terre), et les relations sont réversibles. Cela constitue un chemin *ἔνω κάτω*. L'application psychologique n'est pas essentiellement autre. Simplement, il s'agit, cette fois, du devenir du feu psychique :

âme $\rightleftharpoons$ eau $\rightleftharpoons$ terre

Le cheminement se fait entre deux extrêmes le long de relations réversibles, ce qui constitue une *ὁδός ἔνω κάτω*. Mais il ne faut pas confondre telle application particulière et le thème universel.

119 (103)

PORPHYRE, *Quaestiones homericæ ad Iliadem*, Ξ, 200 (fasc. II, 1882, p. 190 H. Schrader) :

ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

Chose commune que commencement et fin sur le circuit du cercle.

C'est à tort que Bywater et Wilamowitz (*Hermes*, 62, 1927, 276) suppriment ἐπὶ κύκλου περιφερείας : *ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας* n'a plus qu'une signification indéterminée. Wilamowitz observe qu'Héraclite n'était pas versé en géométrie. Mais *κύκλος* est un terme homérique et ionien courant, et tous les enfants ont connu des « ronds ». Reste *περιφέρεια*. Gigon (p. 100), Walzer, Kirk, Marcovich, Held (p. 143) se joignent à Byw. et Wil. pour supprimer ce mot qui « is not otherwise known before Aristotle » (Kirk, 113). Toutefois Hermippe, auteur du v^e siècle, emploie *περιφερής* : *ἐνιαυτός, ὃν δὲ περιφερής τελευτὴν οὐδεμίαν οὐδ' ἀρχὴν <ἔχει>* (fr. 4 Kock), « l'année, se mouvant en cercle, n'a ni commencement ni fin ». Mais surtout *περιφέρεια* est exigé par le sens. Sur un cercle, le commencement et la fin ne coïncident pas nécessairement : ils peuvent être le début et la fin d'un arc ou portion de cercle. Il faut préciser que l'on fait le tour du cercle en revenant au point de départ. C'est ce qu'implique la notion de *περιφέρεια* (περὶ « exprime l'idée d'entourer complètement », Chantraine, s.v.). Encore ne faut-il pas traduire par « périphérie », laquelle s'oppose au « centre », qui n'est pas à considérer ici. Il ne faut pas penser le cercle géométriquement mais dynamiquement. *περιφέρω* est porter autour, *περιφορὰ* l'action de porter autour. Le fragment signifie : chose commune, sur le cercle, que le commencement et la fin, si l'on fait le tour du cercle. C'est pourquoi Porphyre avait introduit le texte par ces mots : « il n'y a pas une chose telle qu'un commencement et une fin de la circonférence entière du cercle », τῆς δὲ ὅλης τοῦ κύκλου περιφερείας.

Certes, si l'on considère, sur un cercle, l'arc AB, A, commencement

de AB, est fin de BA, B, fin de AB, est commencement de BA. Chaque point, A et B, est à la fois commencement et fin, mais chacun est commencement de ce dont l'autre est fin. Si Héraclite avait voulu simplement parler de quelque chose qui soit à la fois commencement et fin, il eût pu se contenter de considérer un point d'une droite. Mais le point est fin d'une demi-droite, commencement de l'autre demi-droite, comme A, commencement de l'arc AB, est fin d'un autre arc, l'arc BA. Héraclite entend : commencement et fin de la même chose. Cela se peut sur le cercle si A, point de départ, est aussi point d'arrivée. Alors A est le commencement de ce dont il est la fin. Le commencement et la fin de l'arc AB sont des contraires et sont deux; mais si AB est égal au cercle, ils sont deux en un : ils ont le même point « en commun » (ζυγόν).

Bien sûr, ce qu'Héraclite a en vue diffère d'un « circuit », tel qu'on l'entend habituellement. Dans un circuit, le point d'arrivée est au point de départ, mais les autres points sont des points intermédiaires par lesquels on ne fait que passer, alors que pour Héraclite, c'est tout point d'un cercle parcouru cycliquement qui est à la fois début et fin d'un cycle. Sur toute la circonférence du cercle, fin et commencement d'une révolution circulaire sont communs. Il en résulte qu'Héraclite ne saurait songer à un seul cycle, car ce serait isoler et privilégier sur le cercle le point origine et terme de ce cycle. C'est sur tout le cercle que l'on a, ensemble, le commencement et la fin du même. Par conséquent le cercle, comme lieu commun du commencement et de la fin, implique la définition non pas d'un mais d'une infinité de cycles, cycles tous semblables car enroulant tous le même cercle, mais tous différents par suite du glissement d'un point au point voisin. On obtient, ici encore, l'unité des contraires, puisque les différents sont tous semblables.

Y a-t-il un κύκλος à quoi il y ait lieu de songer particulièrement? « L'année se mouvant en cercle » (Hermippe)? La « roue », le « cycle » du temps (*Od.*, I, 16; VII, 261)? « Les notions d'αἰών et de κύκλος se tiennent si étroitement que la seconde n'est que la projection sensible de la première », écrit Benveniste¹. Il est vrai que le Temps (αἰών)-enfant du fragment B 52, qui déplace les pions en toute innocence, mais avec la rigueur du destin, ne joue pas au cerceau². La notion de « cycle »

1. Expression indo-européenne de l'éternité, *Bull. de la Société de Linguistique*, 1937, p. 112.

2. A la différence de l'enfant que l'on voit sur un relief de marbre attique, au Musée national d'Athènes, pousser un cerceau de bois.

n'est pas au premier plan. Mais, d'autre part, les Heures (ὥραι), les saisons de la nature, « apportent tout », selon Héraclite (B 100). Telles sont, en particulier, les saisons de l'année, et, en rapport avec l'année et les saisons de l'année, les cycles de fécondité. Trente ans est la durée d'une génération humaine (cf. A 19 a) — durée plus élevée pour certaines espèces, moindre pour d'autres. L'alternance de l'hiver et de l'été se retrouve à une plus grande échelle dans la vie du monde, et l'on peut parler d'une « grande année » météorologique, sinon astronomique (cf. ad A 19 a). Or les années continuellement et indéfiniment commencent, continuellement et indéfiniment s'achèvent; et nous sommes toujours en un point (hiver ou été, jeunesse ou vieillesse, etc.) d'un cycle déjà parcouru, par nous-même ou par d'autres, mais autrement. La pérennité de la nature, semblable à elle-même dans sa façon de varier, affirme la fugitivité des existences singulières.

120 (61)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 5 (p. 243 Wendland) :

θάλασσα, ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαινώτατον· ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

La mer, eau la plus pure et la plus impure : pour les poissons bonne à boire et cause de vie, pour les hommes imbuvable et cause de mort.

Dans un passage de Philon où apparaît le nom d'Héraclite (*Quis rerum divinarum*, § 208-214), l'eau douce et l'eau salée sont citées comme des contraires. Alors que l'eau douce est potable pour l'homme et le poisson, l'eau de mer unit les deux extrêmes de la pureté et de l'impureté. L'homme identifie l'eau « pure » à l'eau de source. Mais si les poissons de mer parlaient, ils diraient qu'est « pure » l'eau de l'élément marin. L'homme, comme être naturel (au même titre que le poisson), dit quelle eau *est* pure ou non. Dans cette affirmation de l'être — « les choses *sont* ceci ou cela » —, il oublie la relation. Il oublie que les prédicats ainsi attribués aux choses ne sont que ceux par où les choses regardent vers lui. Réifiant, absolutisant l'aspect par lequel les choses le touchent, l'homme se fait spontanément mesure de toutes choses. Il confond leur être en soi et leur être pour l'homme. Leur être en soi est connaissable, mais il se révèle seulement, dans le discours vrai, au philosophe — qui, comme tel, est hors du monde et du tout (cf. B 50, com.) —, non à l'homme naturel encore dans le monde.

L'eau de mer, à la boire, est bonne et mauvaise, cause de vie et cause de mort. Vivre, mourir : pas d'opposition plus réelle que celle-ci — il n'est rien de plus effectif, lorsqu'on vit, que de mourir. C'est pourquoi Héraclite choisit ces deux contraires : comme, à l'évidence, *inconciliables*. Toutefois ces inconciliables sont *indissociables*, dans leur cause. Boire de l'eau de mer présente un aspect et présente aussi l'aspect opposé, cela sans contradiction, car elle n'est pas salubre ou létale sous le même rapport. Elle est pure *pour* les poissons, impure *pour* les

hommes : le $\tau\iota$ du $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ n'est pas, dans les deux cas, le même. La mer est-elle en soi pure ou impure ? Elle est en elle-même pure et impure. Car il n'y a pas, d'un côté, son être en soi, de l'autre, son être-pour : *son être en soi est son être-pour*, à la condition de ne pas prendre le $\tau\iota$ du $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$ particulièrement (comme s'il s'agissait ou de l'homme ou du poisson, etc.), mais universellement. La mer, pour être « mer », a besoin de l'homme, du poisson, etc. ; elle ne serait pas la mer non seulement sans les poissons, mais sans tout ce qui a rapport avec elle. Ce qui apparaît avec l'homme, c'est aussi, corrélativement, pour l'eau de mer, la non-potabilité. Mais l'eau de mer n'est pas seulement non potable ; elle est aussi potable. Le discours commun exclut de la mer la potabilité ; il est purement anthropocentrique. Le *logos* rend à l'eau de mer la pureté que lui ôte le discours commun. Il saisit en elle l'unité des contraires. Le discours commun dissocie les contraires, affirmant l'un, niant l'autre : l'eau de mer *n'est pas* buvable. Puis il prend la partie pour le tout. Le discours vrai saisit le tout (l'être-ensemble des contraires), et l'ensemble des tous partiels : le monde. Au philosophe, celui-ci se montre comme « regardant » non seulement vers l'homme, mais vers tout vivant — et tout est vivant. Il se pose ainsi comme indépendant de l'homme, réel en soi.

121 (13)

Texte reconstitué (d'après ATHÉNÉE, V, 178 f, et CLÉMENT, *Str.*, I, 1, 2, 2, *Protr.*, X, 92, 4) :

ὅς βορβόρω μᾶλλον χαίρουσιν ἢ καθαρῷ ὕδατι.

Les porcs se complaisent dans la fange plutôt que dans l'eau pure.

On lit dans Athénée (*Deipnosophistes*, V, 178 f) : « Il serait inconvenant, dit Aristote, d'arriver au banquet couvert de sueur et de poussière; car l'homme de bonne compagnie ne doit être ni sale, ni non lavé, ni se complaire dans la fange (βορβόρω χαίρειν), selon Héraclite. » Avec Bywater et Diels, on attribue généralement à Héraclite les deux derniers mots, que leur tonalité même isole dans le texte. D'autre part, Clément (*Protreptique*, X, 92, 4) nous dit que, d'après « un auteur », « les porcs trouvent leur plaisir dans la fange plutôt que dans l'eau pure », ὅς ἡδονται βορβόρω μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι. Le ἡδονται βορβόρω permet d'identifier cet auteur comme étant Héraclite, et le ὅς ἡδονται autorise à penser que, pour Héraclite, ce sont les *porcs* qui se complaisent dans la fange. Les limites de la citation se trouvent fixées par le fait que Clément la reproduit ailleurs (*Str.*, I, 1, 2, 2; cf. II, 15, 68, 3); mais le verbe χαίρουσιν, directement attesté, doit être préféré à ἡδονται. Nous reconstituons le texte comme Bruno Snell.

ὁ βόρβορος n'est pas la boue (πηλός — cf. B 5 —, simple terre mêlée d'eau), mais la fange ou le borbier, lieu de la *bourbe*. D'après B 61, l'eau de mer est salubre au poisson, funeste à l'homme. Cela est objectif. Il n'est pas dit, dans le fragment B 13, que l'eau pure soit le moins du monde nuisible au porc, la fange étant pour lui source de vie et de santé. Simplement le porc n'aime pas l'eau pure; il préfère la fange et s'y plaît. Il se plaît à ce qui déplaît à l'homme. Ce qui nous dégoûte est à son goût. L'opposition des contraires est mise en évidence, ici, au niveau non des propriétés mais des appréciations des choses — des valeurs. La fange est répugnante et délectable; repoussante pour l'homme,

elle charme le porc. Les deux contraires appartiennent à la fange, à son être-pour. Ils sont à égalité : les préférences de l'homme n'ont aucun privilège par rapport à celles du porc. Nos préférences, nos délectations, nos amours, nos bonheurs nous laissent dans un monde subjectif et clos, celui de l'homme, tout comme la jubilation du porc lui est propre, à lui dans son monde porcin. Seule l'intelligence déclôt le monde humain, nous ouvre à la connaissance du κόσμος, du monde en soi.

On a rapproché le *borboros* d'Héraclite du borbier orphique. « Les mystères disent à mots couverts que l'être non purifié, dans l'Hadès, sera placé dans un borbier (ἐν βορβόρω), parce que l'être impur aime le borbier... comme s'y complaisent (χαίρουσι τῷ τοιοῦτῳ) les porcs... », lit-on dans les *Ennéades* (I, 6 [1], 6, p. 102 Bréhier). Plotin se souvient du *Phédon*, 69 c : « quiconque arrive chez Hadès en profane et sans avoir été initié, celui-là aura sa place dans le borbier, ἐν βορβόρω ». Pour Clément, qui parle d'« espèces d'hommes-pourceaux » (ὁῶδεις τινὲς ἄνθρωποι, *Protr.*, loc. cit.), le porc est le symbole de l'impureté. Il est difficile de croire qu'au temps d'Héraclite il en ait été de même : Oreste, dans Eschyle, est purifié par le sang d'un jeune porc (*Eum.*, 283), à Eleusis, le sang des porcs mystiques était agent de purification, etc. Certes, on savait — car c'était une observation commune aussi ancienne sans doute que l'élevage du porc — que les porcs se plaisent dans la fange. Que le borbier des Orphiques ait été connu d'Héraclite est, d'autre part, probable. Or, si l'on rapproche le borbier du porc du borbier de la religion orphique, qu'en résulte-t-il? Les porcs se plaisent dans leur borbier : pourquoi les impurs, les non-initiés, ne trouveraient-ils pas leur plaisir dans le borbier qu'on leur réserve, pensant les punir? Le non-initié a pu être comparé au porc simplement parce que chacun a son borbier. Dès lors, quelle aurait été l'intention d'Héraclite? Montrer la contradiction de l'Hadès orphique où l'on conçoit comme châtement ce qui serait un châtement *pour les purs*, mais dont les impurs pourraient fort bien s'accommoder, aimant cela. Ce n'est pas une même chose qui fait le bonheur de tous; ce peuvent être des choses contraires. Les hommes se différencient par leurs bonheurs, et il y a quelque naïveté à penser punir les impurs en les plongeant dans un lieu d'impureté. Lieu d'impuretés : lieu de délices.



122 (37)

COLUMELLE, *Rei rusticae libri*, VIII, 4, 4 (p. 16 Ake Josephson) :
sues caeno, chortales aves pulvere lavari.

chortales SA : cohortales R *post pulvere add. vel cinere* R

Les porcs se lavent dans la fange, les oiseaux de basse-cour dans la poussière

« Il faut répandre près du mur, écrit Columelle, poussière et cendre sèches (*siccus pulvis et cinis*), partout où un portique ou un toit protège la volaille, pour que les oiseaux aient de quoi se baigner, car c'est par ces choses-là qu'ils nettoient plumes et pennes, si du moins nous en croyons Héraclite d'Ephèse, qui dit que *les porcs se lavent dans la fange, les oiseaux de basse-cour dans la poussière* » — « dans la poussière ou la cendre », lit-on dans les manuscrits R, du ^{xv}^e siècle. S et A¹, les manuscrits du ^{ix}^e siècle, ne donnent pas *vel cinere*, qui doit s'expliquer par une interpolation due à la présence de *pulvis et cinis* quelques lignes plus haut (Fränkel, *Wege und Formen*, 267², y voit toutefois une reproduction du grec κόνι, « poussière », « cendre », que le traducteur aurait eu sous les yeux).

On peut voir dans 37 une réélaboration de 13 (Kirk, Marcovich) si l'on néglige le fait que « se laver » ou « se baigner » est tout autre chose que « se complaire », « se réjouir », car cela a une signification purement objective. Il est possible que Columelle (ou sa source) ait mis *lavari* pour χαλρεῖν ou ἡδεσθαί; mais cela est peut-être faux. C'est pourquoi il paraît préférable de prendre le texte tel qu'il est. Ainsi ont fait Bywater, Diels et d'autres. Il faut noter que la référence aux porcs intervient sans motivation dans le contexte, ce qui parle en faveur de l'authenticité. Et si Columelle, à propos des oiseaux, évoque les porcs, c'est que celui qui

parlait des porcs parlait aussi des oiseaux. Or il est clair que le texte ainsi admis ne répète nullement les fragments comparables. Le porc et l'homme s'opposent, celui-là préférant la fange, celui-ci l'eau pure. Or la fange et l'eau relèvent de l'élément humide, à quoi s'oppose le sec. Le porc et l'homme sont maintenant du même côté; de l'autre côté : la poule. C'est que le porc et l'homme sont des animaux sans plume; il faut de la poussière pour nettoyer les plumes. Cela tient à la différence objective des espèces; et c'est ainsi qu'au sein du Monde « le même pour tous » (B 30) se creusent des mondes différents.

1. S = codex Sangermanensis, olim Petropolitanus 207, nunc Leninopolitanus Lat. F v 1; A = codex Ambrosianus L 85 sup.

2. Art. Eine heraklitische Denkform = A thought pattern in Heraclitus (*Am. J. of Philol.*, 59, 1938, p. 309-337).

123 (9)

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, X, 5, 1176 a 7 :

(Ἡράκλειτός φησιν) ὄνους σῦρματ' ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.

ὄνους K^b (Laurentianus 81, 11, saec. X) : ὄνον L^b (Parisinus, 1854, saec. XII) : οἶον M^b (Marcianus 213, saec. XV) σῦρματα codd. : ἄρματα M^b

Les ânes choisiraient la paille plutôt que l'or.

Bywater, Diels, Kirk, Marcovich, etc., retiennent le pluriel ὄνοι, d'autres le singulier.

D'après le contexte, les ânes préféreraient le σῦρμα à l'or, comme étant leur nourriture, leur donnant le plaisir de manger : « autre est le plaisir du cheval, autre celui du chien, autre celui de l'homme; comme le dit Héraclite, *les ânes préféreraient le σῦρμα à l'or*, car la nourriture (τροφή) est, pour les ânes, plus agréable que l'or ». Selon Michel d'Ephèse (in *Eth. Nic.*, p. 570, 20 Heylbut), σῦρμα est le nom qu'Héraclite donne au fourrage (χόρτος : cf. Hésiode, *Tr.*, 606). Le mot paraît désigner « the normal food of donkeys » (Marcovich, 186) : paille (« straw », Wheelwright), paille hachée (« chaff », Marcov.), peut-être chaume (« stubble », Patrick) ou balle (« Spreu », Snell). Il ne s'agit en aucun cas de « balayures », d'« ordures », de « détritrus » ou de « déchets » (« sweeping », « refuse », L.S.J., « spazzatura », Walzer, « rubbish », Kirk, « garbage », Kahn). La paille, comme nourriture normale de l'âne dans certaines contrées (de préférence la paille d'orge), n'a rien à voir avec un déchet sans valeur. Elle a une valeur marchande : il faut de l'or (fr. B 90), ou quelque autre marchandise ayant une valeur d'échange, pour l'obtenir. Mais, si elle a une valeur, c'est très peu de valeur : elle est le symbole de ce qui n'a qu'une valeur minime.

Selon Bollack-Wismann, le mot σῦρμα doit faire songer « aux branches d'arbustes comme l'ajonc, formant balai et tamis, que l'on disposait dans les canaux et que l'on brûlait ensuite (voir Plinie, *HN*, 33,

76 s.) » : « S'ils avaient à choisir, au lieu de brûler la plante pour faire apparaître le métal, les ânes la mangeraient... » (p. 80-81). La plante en question (*ulex*), dans Plinie, n'est pas l'ajonc mais la bruyère — sans doute arborescente¹. Simple détail. Mais : a) ce que dit Plinie de l'extraction de l'or vaut-il pour le temps d'Héraclite ? ; b) la plante, chargée d'éléments aurifères, ne serait pas comestible ; c) l'âne ne pourrait manger la plante en laissant l'or de côté, puisqu'il faut la brûler pour les séparer (elle est séchée, brûlée, réduite en cendres ; la cendre est lavée : alors seulement l'or se dépose).

Les ânes, qui, de préférence à l'or, choisiraient la paille, représentent-ils ceux qui, à ce qui vaut, préfèrent ce qui ne vaut pas grand-chose ou rien, et en font leur substance ? qui ignorent les vraies valeurs et vivent pour des valeurs illusoires ? Faut-il songer aux *polloi*, aux inintelligents entêtés dans leur inintelligence² ? Une telle interprétation ne s'en tient pas au texte. Il s'agit des ânes, non des hommes-ânes. Le choix de l'âne n'est nullement déprécié : c'est, au contraire, un choix rationnel. L'âne trouve son plaisir à manger de la paille (point de vue subjectif), qui est son fourrage et le nourrit (point de vue objectif). La paille est l'or de l'âne. L'or est la paille de l'homme. La paille ne vaut guère pour l'homme, l'or ne vaut rien pour l'âne. En passant du monde de l'homme au monde de l'âne, les valeurs « absolues » (absolutisées) deviennent nulles. Ainsi s'opère, en passant d'un monde à l'autre, le renversement ironique des valeurs.

Le choix de l'homme et le choix de l'âne ne sont pourtant pas mis à égalité. Car la paille est la nourriture de l'âne, l'or n'est pas la nourriture de l'homme. Ainsi l'homme déprécie ce qui vaut selon la nature, donne son estime à ce dont la nature n'a que faire. Le choix de l'âne est le choix de la nature ; l'homme renverse le choix de la nature. Aussi faut-il renverser le choix de l'homme pour retrouver le choix naturel.

Il ressort de cela que l'or ne saurait représenter le *logos*, le discours vrai. En ce cas, étant la paille de l'homme, il n'aurait qu'une valeur relative, et non, comme c'est le cas, une valeur indépendante des choix humains, puisqu'il est le discours éternellement vrai du *cosmos*, du

1. Cf. *Hist. nat.*, XXXIII, éd. Zehnacker, Les Belles-Lettres, 1983, n. 3 au § 76.

2. Ainsi Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, PUF, 1958, p. 145.

monde en soi, « le même pour tous », hommes, ânes, pourceaux et dieux, et indépendant d'eux — entendons : de chacun en particulier (car sans doute, l'être du monde est un être-*pour*, relationnel en soi, mais non nécessairement *pour* les uns plutôt que *pour* les autres, de sorte qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait des hommes ou des ânes).

124 (48)

Etymologicum Magnum, s.v. βίος (p. 198, 26 Gaisford) :

τῷ τόξῳ ὄνομα βίος· ἔργον δὲ θάνατος.

Pour l'arc, le nom est vie ; mais l'œuvre est mort.

L'*Etym. Magn.* donne τῷ ὄν τόξῳ : ὄν est sans doute un mot d'introduction n'appartenant pas à Héraclite. Tzetzés, qui cite le même texte, donne δὲ au lieu de ὄν (*Exeg. in Iliadem*, p. 101 Hermann).

L'intérêt pour l'étymologie, non pas au sens moderne (dérivation des mots par rapport à leurs racines), mais au sens ancien et... étymologique (où l'« étymologie » fait connaître le *vrai* sens d'un mot, l'ἔτυμον), remonte à Homère (*Od.*, XIX, 407 s. : Ulysse = « enfant de la haine ») et Hésiode (*Théog.* 195 s. : Aphrodite = « née de l'écume »). Les tragiques se plaisent à scruter la signification des noms. Ils admettent volontiers, par exemple, l'étymologie populaire du nom de Zeus (Ζῆν) signifiant « vie »; et l'on a vu Héraclite lui-même attirer l'attention sur cette signification (fr. B 32).

βίος, *arc*, synonyme de τόξον (terme usuel pour « arc »), est presque l'homonyme de βίος, *vie*. Il fait œuvre de *mort*, lui dont le nom signifie *vie*. On peut songer aux Erinyes, déesses de la vengeance, nommées les « Euménides » — les « Bienveillantes » —, par antiphrase. Le nom de bon augure cache la réalité funeste de la chose (cf. le « feu Maistre-Jehan » de Montaigne, I, xx, p. 84 Villey).

βίος, *vie*, est-il le *vrai* nom de l'arc, βίος?

La différence entre βίος et βίος existait à l'oreille, mais, comme, au temps d'Héraclite, n'existait pas l'accent écrit, elle n'apparaissait pas à l'écriture. Or le mot βίος est un mot strictement homérique, et, comme l'*Iliade* et l'*Odyssée* étaient passés, au VI^e siècle, « de la mémoire des rhapsodes dans les colonnes des papyrus »¹, Héraclite pouvait lire

1. Mazon, *Introduction à l'Iliade*, Les Belles-Lettres, 1967, p. 71

Homère, en particulier le passage où Apollon, grâce à son arc d'argent (ἀργυρέοιο βιοῖο, *Il.*, I, 49), se montre aux Danaëns comme le dieu de la mort rapide et multipliée. « Neuf jours durant » (I, 53), l'arc, dont le nom signifie *vie*, sème la *mort*. Il y a une ironie des noms. On parle de l'« âme » (principe de vie) d'un canon (instrument de mort). Le nom de l'arc annonce le contraire de ce qu'il apporte. Quel nom? Le même objet a deux noms selon Homère : l'un donné par les dieux, l'autre par les hommes (ainsi le fleuve de Troie s'appelle « Xanthe » dans la langue des dieux, « Scamandre » dans celle des hommes, *Il.*, XX, 74; cf. II, 813-814, XIV, 291, et *Cratyle*, 391 d s.). L'arc est dit τόξον et βιός; mais βιός est cinq fois moins employé que τόξον (Chantraine, s.v.). Lorsque Phoebos Apollon affirme sa puissance divine par son arc donneur de mort, et vit d'autant plus intensément sa vie divine que par lui il fait davantage mourir, on peut dire que ὁ βιός, qui fait œuvre de mort pour les hommes, fait pour lui œuvre de *vie*, et que βιός est son *vrai* nom, celui qu'il a pour le dieu.

Le dieu vit de la mort des hommes, et le même *arc*, qui les fait mourir, le fait vivre — car si le dieu n'accomplissait pas sa fonction de dieu (qui ici requiert qu'il lâche sur bêtes et gens des traits mortels), il ne serait rien (cf. B 62, com.). Les hommes ne voient de l'arc que son côté d'instrument de mort (arme de guerre ou de chasse). Alors l'appeler *bios*, « vie », leur semble une dérision. L'arc, pourtant, tout en séparant absolument les contraires — d'un côté l'archer bien *vivant*, de l'autre la victime *morte* — les unit absolument, car, pour l'archer, et, généralement, pour le guerrier, l'œuvre de vie est de faire œuvre de mort.

Le nom de *vie* pour ce dont l'œuvre est la mort est un nom qui dit *vrai*, c'est-à-dire qui livre la nature de l'arc comme nature double, unissant les opposés. Mais le cas de βιός, sans être unique — nous verrons, par exemple (*ad* B 52), que le mot αἰών unit les contraires —, est exceptionnel. Les noms, en règle générale, ne livrent pas, comme tels, la nature des choses — et, lorsqu'ils la livrent, c'est seulement pour celui qui connaît déjà celle-ci. Si le nom de l'arc fait signe vers la nature de l'arc, c'est seulement pour le philosophe qui connaît la véritable nature des choses.

125 (51)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 2 (p. 241 Wendland) :

οὐ ξυνιᾶσιν ὅπως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

ὁμολογέει Miller : ὁμολογέειν cod.

Ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : ajustement par actions de sens contraire, comme de l'arc et de la lyre.

On gardera le texte d'Hippolyte, avec ὁμολογέει et παλίντροπος (de même Bywater, Diels, *Herak.*, 1901; Wendland, Kranz, Vuia, p. 58; Winterhalder, p. 59; Ramnoux, p. 237; B.-W., Kahn). D'autres écrivent συμφέρεται d'après Platon, *Banq.*, 187 a, *Soph.* 242 e (ainsi Zeller, 5^e éd., 1892; Brieger, *Hermes*, 39, 1904, p. 198; Snell, Gigon, p. 22; Walzer, Kirk, Marcovich, Diano) — cela « most implausibly » (Kahn, p. 64) —, et παλίντροπος d'après Plutarque, *De Is.*, 369 ab, Porphyre, *De antro nymph.*, 29¹ (ainsi Zeller, p. 126, n. 3; Burnet, p. 152, n. 4; Reinhardt, p. 176, n. 2; Snell, Walzer, Kirk, Marcovich, Laurenti, p. 102; Diano, Held, p. 166) — mais Plutarque donne aussi παλίντροπος, *De tranq. an.*, 473 f², *De an. procr. in Tim.*, 1026 a.

Hippolyte vient de citer le fragment : « Il est sage que ceux qui ont écouté non moi mais le discours (τοῦ λόγου ἀκούσαντας) disent en accord (ὁμολογεῖν) que tout est un » (B 50). A ceux « ayant écouté », il oppose ceux qui, n'ayant pas écouté, « ne comprennent pas » (οὐ ξυνιᾶσιν), sont « sans intelligence » (ἄξύνετοι, fr. B 1, cité aussitôt après B 51). De quoi n'ont-ils pas l'intelligence? Du *logos*, du discours

1. L'ancre des nymphes de Porphyre est traduit par Buffière dans *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles-Lettres, 1956, p. 597-616. Cf. p. 612.

2. Toutefois le codex D (Parisinus gr. 1956) donne παλίντροπος.

qui dit l'unité des contraires. Ils manquent à saisir l'unité de ce qui s'oppose à soi-même, et qui, s'écartant de soi (διαφερόμενον), se rejoint, est en accord avec soi. Les contraires sont ici les deux côtés d'un tout : le tout se scinde en ces deux côtés, et, dans et par cette scission même, réalise l'ajustement à soi. Cet exact ajustement a nom ἄρμονιη. διαφερόμενον est sujet de ὁμολογέει : le différenciant de soi-même tombe d'accord avec soi. Cet accord ne lui vient pas du dehors : c'est lui-même qui se divisant s'unit, s'écartant se rassemble, s'opposant s'accorde. Le deux fait un, le un fait deux, et cela dans le moment et aussi dans la durée, où s'inscrit le rythme.

La παλίντροπος ἄρμονιη qui se réalise ainsi suppose non seulement des forces de tension se faisant statiquement équilibre, mais — dès lors que le mot παλίντροπος signifie toujours un mouvement, et un mouvement de sens contraire à un autre — deux mouvements, actions ou gestes, dont l'un va ou agit en sens contraire de l'autre. C'est pourquoi — si l'on considère d'abord l'exemple de l'arc —, il ne suffit pas de dire, avec Hamelin (p. 98) : « Les deux extrémités du demi-cercle de l'arc tendent à s'éloigner l'une de l'autre par le redressement de ce demi-cercle et d'autre part la corde s'oppose à cet éloignement. » Ce n'est là que l'arc mort. Dans Homère, l'arc est vivant, et le poète le compare à la lyre (*Od.*, XXI, 406), car, comme elle, il est sonore : la corde de l'arc d'Ulysse, essayée, rend un son clair « pareil au cri de l'hirondelle » (*ibid.*, 411), la détente de l'arc lançant la flèche produit un bruit sec (κλαγγή, *Il.*, I, 49). Il faut songer à l'arc remplissant sa fonction d'arc, à l'arc dont on se sert, donc au couple que forment l'arc et l'archer. Or que fait l'archer? La corde — un bout fixé à une extrémité de l'arc, l'autre bout étant libre et portant une boucle — était enroulée autour de l'arc. Il l'a déroulée, il a ployé fortement l'arc en l'appuyant contre le sol (comme fait Pandare, *Il.*, IV, 112) ou le genou (v. fig. 1^a), de façon à passer la boucle dans le crochet qui est à l'autre extrémité de l'arc. L'arc bandé, que se passe-t-il? « Il saisit ensemble l'encoche de la flèche et la corde en boyau de bœuf, les tire à lui et amène la corde jusqu'à sa poitrine, le fer [la pointe du trait] jusqu'à l'arc » (*Il.*, IV, 122 s., trad. Mazon). Ainsi la main gauche qui

1. « Jeune homme en tenue d'archer tendant la corde de son arc. Décoration intérieure d'une coupe attique, Londres, avant 500 av. J.-C. » (W. Zschietzschmann, *Prométhée*, trad. franç., PUF, 1960, p. 129).



Fig. 1

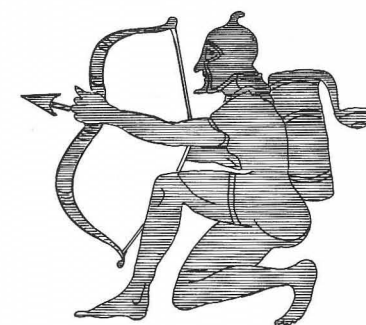


Fig. 2

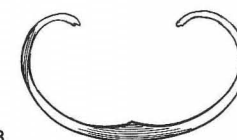


Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5

saisit l'arc par le milieu et la main droite qui amène la corde vers la poitrine s'efforcent en sens contraire² (cf. fig. 2³). Or de ces actions de sens contraire résulte l'« exact ajustement », l'ἄρμονιη qui est l'arc lui-même en acte : « Soudain il crisse, la corde sonne bruyamment, et la flèche aiguë s'élance » (II., IV, 125-126). Ces sonorités caractéristiques de l'arc fonctionnel et efficace indiquent que l'ἄρμονιη constitutive de l'arc est atteinte, et que l'arc et l'archer forment un tout harmonieux. Mais le complément de l'arc est l'archer, et non n'importe qui — l'archer, c'est-à-dire celui qui sait, qui, tout en opérant par le moyen des forces et des actions contraires, respecte la mesure et la juste proportion (car l'opposition des contraires, si elle est quelconque et non réglée intimement, est destructrice).

L'arc de Teucros, chez Homère, est dit παλίντονον (II., VIII, 266; XV, 443); de même l'arc d'Ulysse (Od., XXI, 11, 59). C'est l'arc « dont les bouts se ramènent en arrière » (trad. Mazon). Qu'est-ce à dire? On peut penser que leur arc est formé, comme celui de Pandare (II., IV, 105 s.) de deux cornes d'isard ou d'antilope assemblées par leur base. C'est l'arc que les Grecs appelèrent arc scythe, et qui est celui des héros d'Homère. Lorsqu'il n'était pas bandé, la corde détendue, les bras ou cornes étaient dirigés du côté opposé au tireur (cf. fig. 3⁴); celui-ci, en bandant l'arc, les ployait en arrière dans le sens opposé à leur courbure, ce qui exigeait un grand effort mais donnait à l'arc une force terrible. L'opposition des contraires est bien ici le principe de cette force exceptionnelle. Sur la figure représentant une amazone tirant à l'arc (fig. 4⁵), on voit la corne inférieure de l'arc courbée encore dans le même sens que le dos de l'arme, mais ramenée en arrière par la traction. L'épithète distinctive παλίντονον suppose connues d'autres sortes d'arc. Comme Héraclite parle de l'arc en général, il n'y a pas lieu de songer exclusivement à l'arc *palintone*, encore moins de substituer παλίντονος à παλίντροπος pour qualifier l'ἄρμονιη.

2. « On aurait tort de dire de l'archer que ses mains repoussent et attirent l'arc en même temps; mais on dit très bien que l'une de ses mains le repousse et que l'autre l'attire » (Platon, *Rép.*, IV, 439 b, trad. Baccou).

3. Tiré de Daremberg-Saglio, art. « Sagittarii », p. 1004.

4. Tiré de *History of Herodotus*, english version, by G. Rawlinson, vol. IV, London, 1862, p. 54 (note ad VII, 69).

5. « Amazone à l'affût tirant en position baissée. Amphore antique, Munich, vers 420 av. J.-C. » (W. Zschietzschmann, *op. cit.*, p. 130).

La lyre consiste, à l'origine, en une carapace de tortue fermée par une peau de bœuf tendue (= caisse de résonance), d'où s'élèvent deux bras incurvés ou *cornes* reliés par une traverse ou *joug*; des cordes en nombre variable, de longueur égale, sont accrochées d'une part à celui-ci, d'autre part à un « cordier » fixé sur le résonateur (v. fig. 5⁶). Les bras, primitivement des cornes de chèvre, établissent une similitude de forme entre l'arc et la lyre. L'arc palintone, surtout, est recourbé aux extrémités comme les bras de la lyre. Selon Bernays (*Ges. Abh.*, I, 41), suivi par Zeller (p. 126, n. 3), le mot ἄρμονιη se rapporte à la forme de la lyre et de l'arc. L'ἄρμονιη serait leur agencement ou structure. En réalité, on ne peut s'en tenir à la considération de la forme : les forces de sens contraire n'interviennent pour l'arc que lorsque la corde est tendue. Or elle n'est tendue que par l'archer. Il faut donc considérer non pas l'instrument inerte mais le couple, le tout formé par l'instrument et celui qui s'en sert. Ce que l'arc et la lyre ont en commun, c'est d'être des instruments à cordes, de vibrer et de résonner (cf. *Od.*, XXI, 406 s.). ἄρμονιη ne désigne pourtant pas une harmonie sonore, mais l'exacte adaptation réciproque des parties d'un tout (le tout instrument-instrumentiste), au moment où l'instrument est prêt à accomplir son œuvre, que cette œuvre consiste dans les sonorités mêmes, ou que celles-ci ne soient qu'un accompagnement.

Dans l'esprit d'Héraclite, l'archer agit par gestes de sens contraire, et de même le joueur de lyre. Dans ce dernier cas, il est difficile d'être précis, la manière dont on jouait n'étant pas exactement connue. Toutefois, si, parmi les diverses façons d'attaquer la corde, on s'en tient seulement au cas où le plectre, tenu de la main droite, « raclait toutes les cordes à la fois d'un mouvement violent, la main gauche bloquant celles qui ne devaient pas vibrer »⁷, on a là déjà un exemple du jeu contrasté et complémentaire de l'une et l'autre main.

6. Alcée jouant de la lyre (tiré de Daremberg-Saglio, art. « Lyra », p. 1440).

7. Chailley, *La musique grecque antique*, éd. cit., p. 69.

126 (54)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 5 (p. 242 Wendland) :

ἄρμονιῇ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

L'ajustement non apparent est plus fort que l'ajustement apparent.

Le fragment est donné également par Plutarque, *De an. procr. in Tim.*, 1026 c (où γάρ, après ἀφανῆς, est de Plutarque). Il n'est pas inexact de traduire κρείττων par « meilleur » : ce qui est *plus fort* est aussi *meilleur*. Mais on se gardera de traduire ἀφανῆς par « invisible », φανερῆς par « visible », comme fait, par exemple, Cl. Ramnoux (p. 418) : « L'Harmonie invisible vaut mieux que la visible. » Cela laisse entendre que l'harmonie invisible de la musique vaut mieux que l'harmonie visible de la danse, ou que l'harmonie invisible de l'âme, que donne la sagesse, vaut mieux que l'harmonie visible du corps, que donne la gymnastique, ce qui ne ressort pas du texte, pris à la rigueur.

Il faut entendre ἄρμονιῇ au sens d' « ajustement », et revenir à l'exemple de l'arc. Les bras sont deux cornes polies, travaillées, assemblées, un crochet d'or est placé à l'extrémité de l'une d'elles, la corde est un nerf de bœuf, etc., bref toutes les parties de l'arc de Pandare (*Il.*, IV, 110 s.) sont accommodées, ajustées l'une à l'autre, constituant, ensemble, une structure cohérente, bien agencée. Telle est l'ἄρμονιῇ apparente, en l'occurrence visible — ce qui signifie non que n'importe qui puisse la saisir (l'ἄρμονιῇ « apparente » n'apparaît pas à tous), mais que l'archer, le connaisseur, la perçoit. Ainsi fait Ulysse, lorsque, essayant son arc, il « le tourne, le retourne, tâtant de-ci de-là » (*Od.*, XXI, 393-394). L'acheteur, sur le marché, saisit la convergence des indices indiquant qu'il a affaire à un bon produit. Celui qui achète un cheval s'arrête « principalement à considérer les jambes, les yeux et le pied, qui sont les membres les plus utiles » (Montaigne, I, XLII, p. 259, Villey³), et fixe son estimation d'après l'effet d'ensemble, l'espèce d'unisson qui en résulte.

Si l'ajustement « apparent » n'apparaît pas à tous (c'est, par exemple, le joueur de lyre qui sait si l'instrument est accordé, et, grâce à un système de torsion, règle comme il convient la tension des cordes), à l'inverse l'ajustement « non apparent » apparaît à celui qui en a l'intelligence — au philosophe. C'est lui, en effet, qui sait reconnaître, à l'analyse, dans la tendance des extrémités des bras de l'arc bandé à s'éloigner et dans la tendance de la corde tendue à les rapprocher, des efforts ou tensions *contraires*, qui, lorsque l'archer s'apprête à tirer, voit la main gauche *repousser* l'arc, la droite *attirer* la corde, et saisit ainsi la lutte des contraires dans la chose même, et l'efficacité qui en résulte.

L'ajustement apparent est celui des différents (ou des semblables, mais les semblables, dès lors qu'ils ne sont pas des identiques, sont toujours des différents), par exemple des éléments, neige, gelée, glace, en hiver; chaleur, tonnerre, éclair, foudre, en été. L'ajustement non apparent est celui des contraires : jour nuit, hiver été, etc. Celui-ci est *plus fort*, car le lien est de nécessité, alors que, pour les ajustements apparents, on parlera plutôt de généralité, de fréquence, de probabilité : les marques d'une bonne monture peuvent tromper, des orages peuvent survenir en hiver, etc.

L'ajustement apparent est l'ajustement statique des éléments d'une structure : c'est l'accommodation, l'adaptation mutuelle des parties constitutives d'un étant consistant, cohérent, bien agencé, d'un être viable. L'ajustement non apparent est celui des forces, des énergies, des mouvements, des actions, des gestes, c'est-à-dire de tout ce qui constitue le devenir. L'être n'est que l'apparence. Que l'être ne soit que le résultat d'un devenir, le galet laissé sur la grève, cela est caché. *Le devenir se cache*. Les êtres résultent du geste secret de la nature associant les contraires, mais « la nature aime à se cacher » (B 123). L'ἄρμονιῇ ἀφανῆς est l'ajustement réglé, mesuré, proportionné, des contraires, condition de la réussite des processus créatifs. Cette ἄρμονιῇ est *plus forte* que l'autre, car elle en est le principe et la cause : l'arc est fait pour l'archer et ses gestes de sens contraire qui culminent dans la détente de l'arc et le jet de la flèche, le cheval est choisi pour les gestes du cavalier et sa course, etc. Dans le cas des processus humains, c'est le devenir en vue, le devenir intentionné, qui préside au choix de l'agencement, de la disposition (alors, si l'ajustement dit « apparent » apparaît, c'est par la vertu d'un ajustement intime, inapparent). Dans

le cas des processus purement naturels, la loi qui noue les contraires assure par elle-même, sans conscience, ni intention, ni volonté, et l'ajustement des parties ou aspects d'un être, et l'ajustement mutuel des êtres dans un seul et même *cosmos*.

De toute façon, le moment de l' « être » n'est que le moment de l'apparente et illusoire stabilité. Des énergies sourdes agissent, qui font et défont sans cesse : et tel « être » qui, dans l'apparence, paraît égal à lui-même, se fait, tel autre se défait.

127 (10)

Ps.-ARISTOTE, *Traité du monde*, 5, 396 b 20-22 (p. 76 Lorimer) :

συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.

συνάψεις A^{po} (Parisinus 1102) C (Laurentianus 87, 14) E (Vat. Urb. 125) G (Vat. 1025) T (Laur. 86, 19) : συνάψεις F (Laur. 87, 16) : συνάψεις B (Hierosolym. Patr. 108) H (Vat. 1142) W^{po} (Par. 1038) Z (Par. 2381) Ald (Ed. Aldina, 1497) R 223 (Vat. 223) : συνάψεις W^{ao} : συλλάψεις Lp (Lipsiensis 16) : συλλήψεις P (Vat. 1339) : συλλήψεις (varia lectio) R 223 : σύλληψις Par. 2494 : συλλάψει ἐς Stob. (I, p. 270 Wachsmuth) ὅλα καὶ οὐχ ὅλα P Amb 174 (Mediolanensis, Bibl. Ambr. A 174 sup.) Bern (Bernensis, Bibl. Urb. 402) Vind 8 (Vindobonensis Bibl. olim Aul. med. 8) Stob. Apul. (*De mundo*, p. 140 Beaujeu) : ὅλα... ὅλα BTW Ald R 1314 (Vat. 1314) : ὅλα... ὅλα EF : ὅλα... ὅλα AH : ὅλου... ὅλου CG post συμφερόμενον add. καὶ codd., om. Stob. F (Farnesinus = Neapolitanus, Bibl. Nat. III D 15) Apul. post συνᾶδον add. καὶ EFHPW^{po} Z Ald Par 166, om. ABCGTW^{ao} Stob. Apul. ἐκ Par 166 Vind 8 Stob. Apul. (et Byw., Lorimer, Walzer, Kirk, Marcov.) : καὶ ἐκ codd. cett. (et Diels, Snell, Kranz)

Nœuds : tous et non-tous, rassemblé séparé, consonant dissonant ; de toutes choses l'un et de l'un toutes choses.

Nous retenons la leçon συνάψεις, avec Diels (*Herak.*, 1901), Thomas (éditeur d'Apulée, Leipzig, 1908), Gigon (p. 20), Kranz, Walzer, Winterhalder (p. 105). σύναψις, union, liaison, vient de συνάπτω, joindre, unir, nouer ensemble. Comme l'observe Kirk (170), « a consideration of Lorimer's apparatus shows that there is strong support among the better mss. for συνάψεις ». Néanmoins, il choisit συλλάψεις (sing. σύλλαψις, att. σύλληψις, action de prendre ensemble), après Lorimer lui-même et Snell (*Hermes*, 76, 1941, p. 84-87); de même Marcovich, B.-W., Kahn, Diano, Held. Au reste, « the difference in meaning between the two words is minimal » (Marcovich, 105). Quelle est cette signification? Chez les traducteurs, les mots *Verbindungen* (Diels et DK, Winterhalder; *Zusammensetzungen*, Snell; *Zusammenfassungen*, Fränkel, *Dichtung*, 429. Held, 162), *connexions* (Marcovich; *connessioni*, Walzer, Diano), « liaisons » (Festugière), « assemblages » (Frenkian, 37, B.-W.), *conjunctio* (Barnes, 60; *congiungimenti*, Giannantoni),

« associations » (Beaujeu), « unions » (Solovine), reviennent le plus souvent. Le sens est : « il y a liaison entre... », dit Festugière (*Le Dieu cosmique*, p. 468, n. 2). Cela est bien vu : *il y a liaison*. Ce n'est pas *nous* qui lions. Les liens existent indépendamment de nous. La réalité est déjà, indépendamment de nous, nouée avec elle-même. On lit dans l'*Ajax* de Sophocle (v. 1317) : μή ξυνάψων, ἀλλὰ συλλύσω, « non pour faire le nœud, mais pour le défaire » (Bailly, s.v. συνάπτω). Cela nous suggère de traduire συνάψεις par « nœuds ». De quels liens (liens internes) s'agit-il ? Nous savons que les contraires sont en eux-mêmes unis, sont deux en un.

Ici, cependant, il ne s'agit pas des contraires comme tels, et des couples jour-nuit, hiver-été, etc., mais de la manière dont, selon la loi des contraires, la réalité se rassemble pour former un tout. Selon Kirk (p. 176), les « choses prises ensemble » (συνάψεις), à savoir les contraires (humide sec, satiété faim, jour nuit, etc.), seraient en un sens des tous, en un sens non, en un sens ils tendraient vers l'unité, en un autre sens vers la séparation, en un sens ils seraient à l'unisson l'un de l'autre, en un autre sens, ils seraient en dissonance. Cela est forcé, disons même « tiré par les cheveux ». La critique de Marcovich (p. 107) est juste. Les « choses » jointes, *nouées* ensemble, ne sont pas, ici, toutes sortes de contraires, mais les deux côtés ou aspects de toute réalité une — de tout « étant » — et de la réalité dans son ensemble. L'humide, le sec, la satiété, la faim... ne sont pas des êtres. Un *être* est ce dont on peut dire : c'est *un* être. On ne dit pas : « un » humide, « un » sec ; mais on dit : *un* arc, *une* lyre — ou *une* plante, *un* arbre, *une* ville. La réalité dans son ensemble est formée de rivières et de maisons, de plantes et d'animaux, de forêts et de villes, etc. Tout cela ensemble, mais ensemble *séparément*, car cela ni ne se confond absolument, ni ne se sépare absolument.

La notion dominante est celle de totalité, d'ensemble ; mais il y a deux sortes d'ensembles : des tous (ὅλα) et des sommes, des non-tous (οὐχ ὅλα). Un « tout » a une unité naturelle : la *physis* en lie toutes les parties, qui sont entre elles dans une interaction vivante et s'entreproduisent. Un étant est un tout car il consiste en une union réelle ; comme tel, il comporte vie et activité. Ainsi l'arc tendu, la lyre dont on joue, la ville, l'arbre, l'animal. Ce sont des tous car ils ont l'unité réelle qui préside au mouvement des parties, donne sens à l'ensemble (les villes ont une âme : ainsi la cité des Ephésiens). Mais

ce sont aussi des non-touts, car ils comportent la sommation simple, quantitative, laquelle, par excès ou par défaut, par non-respect de la mesure, peut briser le tout — et l'unité du tout (trop ou trop peu dans la tension de l'arc, la pression sur les cordes de la lyre, trop d'aliments pour l'organisme ou trop peu, trop ou trop peu d'habitants dans la ville, etc.). La condition même de la réalité du réel est qu'un quelconque délire quantitatif (une quelconque *démasure*) ne vienne pas briser le difficile ajustement des parties, rompre l'harmonie et l'organisation.

συμφερόμενον διαφερόμενον. Un être est un tout dont les parties sont portées l'une vers l'autre, mais aussi l'une à l'écart de l'autre. Il est ainsi réuni désuni, rassemblé dissocié — ou séparé ; ou plutôt il est constant mouvement d'unification et de désunification — sans pourtant que chacun de ces mouvements aille à son terme où il annulerait l'autre. On peut songer au double processus d'assimilation et de désassimilation chez le vivant. N'importe quel tout réel et vivant (réel, c'est-à-dire vivant) comporte ordre et désordre : il n'est jamais pur ordre laissant de côté le désordre, mais ordre d'un désordre. L'organisation est une conquête permanente sur la désorganisation, les deux mouvements inverses d'organisation et de désorganisation étant toujours présents dans tout ce qui existe. Le joueur de lyre qui a bien joué n'est pas assuré de bien jouer la minute suivante : toujours reste à éviter l'effet de la distraction, de la fatigue, de l'oubli.

συνᾶδον διᾶδον. Les musiciens d'un orchestre jouent, ensemble, chacun sa partie. Tous les éléments d'une totalité vivante, agissant de concert, assurent, comme parties d'un tout, la vie de l'ensemble. Mais les parties ont tendance à jouer chacune pour soi, à mener chacune son jeu à part, et à se comporter comme si elles étaient seules (étaient des tous), dans l'oubli du tout. A la limite, si la discordance est totale, le lien entre les parties est rompu ; ce qui était un tout organique n'est plus qu'une somme, et à la vie succède la mort. La vie porte la mort en elle comme la possibilité permanente, pour toute organisation, de se défaire.

ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα, « de toutes choses l'un et de l'un toutes choses ». Il ne faut pas songer à deux mouvements de sens contraire se succédant : l'un d'unification des choses dispersées, l'autre de dispersion de ce qui était réuni. Il s'agit plutôt de l'analyse du double processus constitutif de tout ce qui est réel, c'est-à-dire vivant et participant de la vie du monde, à savoir un processus d'unification ou

mouvement vers l'un, un de dés-unification ou mouvement vers le multiple. A la limite, d'une part, l'un pur serait immobile et mort, d'autre part, les autres, la dispersion pure, ne seraient qu'immobilité et mort. Ce qui constitue tout ce qu'il y a, la réalité même, la vie universelle, est l'indissociabilité du mouvement vers l'un et du mouvement vers le plusieurs. Toutes choses (πάντα), constamment, s'unifient en elles-mêmes, car les éléments dont elles sont faites ne restent pas épars mais ont ensemble une activité une qui définit un être, et constamment elles subissent ces processus de dissociation et de séparation qui, lorsqu'ils ne peuvent plus être surmontés, entraînent la mort. Mais les étants, à leur tour, ne restent pas les uns vis-à-vis des autres comme des tous, des entités autonomes. Ces tous sont les parties de tous plus englobants, et, finalement, d'un tout qui est le Tout, l'Englobant universel, le monde.

Lorsqu'un étant particulier meurt, les parties qui le constituaient retrouvent leur être-à-part. Mais, pour autant, elles ne sont pas ailleurs qu'au monde (car il n'y a qu'un monde) : lorsqu'elles se dés-unifient, elles demeurent dans le monde, continuent à en faire partie. Le monde meurt en tels étants, mais renaît en tels autres étants. Sans cesse il meurt et renaît, c'est-à-dire se renouvelle sans cesse; et cela est la vie universelle. La mort est particulière, non universelle. La vie est particulière et universelle. Cela signifie que le monde contient la mort, mais la surmonte. Etant l'ensemble des processus de naissance et de mort, lui-même ne meurt pas.

ἐν - πάντα. Toutes choses d'un côté, l'un de l'autre, mais ces deux côtés ne sont jamais dissociés : toutes choses ne sont que prises en un, l'un n'est qu'unifiant toutes choses. L'unité d'un étant particulier peut être brisée, dés-unifiée : alors il ne se comporte plus comme un étant, il meurt. Mais l'unité du monde ne se désunifie jamais : toutes choses ensemble forment toujours un seul monde, et, inversement, c'est grâce à cette unité que toutes choses peuvent être ensemble.

On parle d'êtres, d'« étants » (selon le langage d'aujourd'hui). On le voit : ces prétendus « étants » se résolvent en processus — de totalisation et de détotalisation, d'unification et de désunification, d'harmonisation et de désharmonisation. C'est leur nature qui se cache sous une apparence de stabilité. L'« être » n'est que l'apparence. Le réel dans sa réalité se résout en tensions, tendances et devenir de sens contraire; il n'est que flux et reflux.

128 (80)

CELSE dans ORIGÈNE, *Contre Celse*, VI, 42 (p. 278 Borret) :

εἰδέναι χρή τὸν πόλεμον ἔόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γίνομενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα.

εἰδέναι χρή Schleierm., acc. Byw., Koetschau (ed. 1899), Walzer, Kirk, Marcovich, Kahn : εἰ δέ A (Vat. gr. 386) : εἰδέναι δὲ χρή Diels, Kranz, Snell δίκην ἔριν Schleierm. : δίκην ἐρεῖν A χρεώμενα A : καταχρεώμενα Schuster (p. 199) : χρεών μετά Heidehl (p. 711) : χρεών Diels (1877), acc. Kranz, Walzer, Kirk, Ramnoux, Marcovich, Diano

Il faut savoir que la guerre est universelle, et la joute justice, et que, engendrées, toutes choses le sont par la joute, et par elle nécessitées.

ξυνόν, « commun », à savoir commun à tous, πᾶσιν, c'est-à-dire universel. Dans Homère, il est dit (*Il.*, XVIII, 309) qu'Enyalios (= Arès) est ξυνός, « commun » aux deux partis ennemis, tuant souvent qui vient de tuer : c'est l'impartialité de la mort. A cette idée de mort (cf. aussi Archiloque, 38 Diehl : « tant il est vrai qu'Arès est commun à tous les humains »), Héraclite oppose l'idée de fécondité : l'universalité du πόλεμος signifie que toutes choses viennent au jour par le Combat.

Nous gardons le χρεώμενα des manuscrits; ainsi font Br. Snell, Winterhalder (p. 56), B.-W., Kahn (avec un ?). πάντα κατ' ἔριν s'insère entre deux participes καὶ γίνομενα et καὶ χρεώμενα. En général, on ne sait comment expliquer le mot χρεώμενα, et il est vrai que la forme moyenne est difficile à interpréter. Mais ne peut-on en faire un passif ? « This passive use is unusual, but possible, as shown by the analogy of καταχρεώμενα » (Patrick, p. 119, n. 23). Quant au sens, on l'entendra par référence à χρή (B.-W., p. 244). Plutarque (*De sollertia animalium*, 964 d) atteste qu'Héraclite conçoit la nature comme « nécessité » et « guerre », ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον. D'après ce témoignage, Diels avait proposé, dès 1877 (*Jenaer Litt. Zeitung*, 1877, 394 a), de lire χρεών (« improbable suggestion », Kahn, p. 66). Il sera suivi par beaucoup d'éditeurs et d'interprètes. Ramnoux juge « nécessité » digne de la

majuscule (« toutes choses se produisant selon Guerre et Nécessité », p. 253). Pourtant Diels lui-même avait hésité. Dans l'*Herakleitos* de 1901, il écrit « +χρεώμενα » — de même en 1922 (*Vors.*⁴); mais en 1903 « χρεώμενα [χρεών?] » — de même en 1906 (*Vors.*²). C'est Kranz qui, en 1934 (*Vors.*⁵), donne « καὶ χρεών », qu'il pense confirmer (I, 169, n. 5) par un passage très corrompu du *De pietate* de Philodème, dans la restitution de Philippson (*Hermes*, 55, 1920, p. 254) : <γίνεσθαι> κατ' ἔριν καὶ κατὰ χρεών <πάντα φ>ησὶν Ἡρ(άκλειτος). Il est vrai qu'Anaximandre a déjà parlé de τὸ χρεών, de la « nécessité » (12 B 1) qui veut que les êtres, par la destruction, retournent à ce dont ils sont venus. Mais qu'est-ce qui est tiré d'Anaximandre? Est-ce le texte d'Héraclite? Ou est-ce la correction de Diels? Au reste, Héraclite peut bien, sans reprendre le mot χρεών, se référer implicitement à la parole d'Anaximandre; et c'est, semble-t-il, ce qu'il fait. Cette joute ou lutte universelle, qui est justice (δίκη), évoque ce qu'Anaximandre considère comme l'opposition universelle des êtres qui « se rendent justice (δίκη) et réparation les uns aux autres de leur mutuelle injustice, selon l'ordre du temps ».

Toutefois Héraclite corrige Anaximandre. Hésiode oppose la paix (εἰρήνη), qui s'épanouit grâce à la justice (δίκη), et la guerre (πόλεμος) douloureuse (*Tr.*, 225-229). Pour Héraclite aussi, guerre et paix s'opposent comme des contraires (B 67), mais alors qu'Hésiode conçoit une paix sans guerre, une guerre sans paix, Héraclite voit l'unité des contraires : la guerre inclut en elle-même la paix; la paix, la guerre. Dès lors, il peut concevoir, avec Anaximandre, la guerre comme *universelle*. Toutefois, il se sépare immédiatement de lui. Car il s'agit d'une guerre qui recèle intimement la paix, c'est-à-dire la justice — comme le veut Hésiode. C'est pourquoi elle est féconde, comme l'est la paix chez Hésiode (*Tr.*, 230-235), non pas destructrice, annihilatrice, comme, chez Hésiode, la guerre accompagnée de démesure et d'injustice, mais génératrice des êtres. Il n'y a, il ne saurait y avoir, ni démesure ni injustice dans la nature. Les êtres ne peuvent outrepasser leur droit ni prédominer abusivement, car il n'y a pas d'« abus » pour un être à aller jusqu'au bout de ce qu'il peut. Il faut savoir le vrai nom de ce *polemos* universel qui recèle en lui-même la paix. Ce nom est ἔρις, l'ἔρις qui est justice (δίκη), la bonne ἔρις d'Hésiode. Pour les commentateurs — en général —, cette ἔρις serait la mauvaise ἔρις d'Hésiode (ainsi encore Ch. Kahn, p. 206), qui « fait grandir la guerre et les discords

funestes » (*Tr.*, 14). Ils vont (tels Solovine, Vuia, Bollack-Wismann, etc.) jusqu'à traduire ἔρις par discorde! Or l'ἔρις d'Héraclite, suivant laquelle « tout vient à l'existence » (γίνομενα πάντα) est évidemment la même qu'Hésiode place « aux racines du monde » (*Tr.*, 19), la bonne *Eris* : « C'est la bonne Eris d'Hésiode érigée en principe universel, c'est la conception de la joute propre à l'homme grec et à la cité grecque », écrit Nietzsche (in *Ecrits posthumes*, 1870-1873, Gall., 1975, p. 231, trad. Haar-de Launay). Cl. Ramnoux (p. 253) traduit πόλεμος et ἔρις également par « Guerre ». Effectivement la guerre et la lutte, ou joute, se confondent dans la nature; mais l'homme les sépare. Il introduit dans le πόλεμος la *démésure*, l'excès, la pure violence ne respectant aucune règle, et qui, alors, en supprime la fécondité. La bonne *Eris* est intimement réglée comme la lutte athlétique : la conception d'Héraclite « prend sa source dans les gymnases et les palestres, dans les joutes artistiques », dit Nietzsche (*loc. cit.*) — n'ajoutons pas avec lui « dans les luttes des partis politiques et des cités » —, mais « elle est portée au plus haut degré d'universalité, au point qu'elle est alors l'élément où se meut l'axe du monde ».

Selon Aristote (*Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 26) : « Héraclite blâme le Poète pour avoir dit [*Il.*, XVIII, 107] : *Puisse l'Eris disparaître et d'entre les dieux et d'entre les hommes*, car l'ajustement (ἄρμονία) n'existerait pas sans l'aigu et le grave, ni les animaux sans les contraires que sont le mâle et la femelle. » L'ἔρις est immédiatement justifiée par la seule ἔρις *féconde*, dans l'opposition même et l'antagonisme (la « lutte des sexes », par exemple), porteuse de justice, c'est-à-dire de proportion, de mesure. La paix universelle dont rêve Homère, paix non pas une avec son opposé mais exclusive de son opposé, signifierait la mort universelle, car il ne se passerait plus rien et plus rien ne viendrait au jour. Homère ne voit pas, dit Plutarque (*De Is.*, 370 d), qu'« il prononce une malédiction contre la génération de tous les êtres (πάντων γένεσις) », car tous tirent leur origine « de la lutte et de l'antagonisme », ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας. De la *lutte des contraires*, comprise comme joute, provient toute génération. La notion de *joute* signifie que les contraires ne s'anéantissent pas mutuellement, mais, au sein même de leur opposition se respectant comme des athlètes, s'accordent pour créer. L'accouplement du mâle et de la femelle est fécond si chacun laisse son opposé être lui-même, dans une égalité qui maintient les différences; et il est alors de la nature d'une joute athlétique.

Ainsi, c'est à cause de l'ἔρις, et par elle, que des choses viennent à se produire, qu'il y a quelque chose plutôt que rien. Cela, « il faut le savoir ». Ce savoir est une condition de la vraie sagesse — sagesse de l'athlète et du héros, sagesse tragique qui ne considère pas la lutte et le combat comme des maux inessentiels à la vie et évitables, mais qui les pense comme constitutifs de tout réel en sa réalité. Les choses qui viennent à l'existence par l'ἔρις sont aussi « nécessitées » par elle (χρεώμενα). Il faut entendre par là que la structure oppositionnelle n'est pas seulement ce dont elles sont issues, mais ce qui les constitue en leur être. La joute qui les a fait venir à l'existence est aussi, ensuite, ce qui les fait actives et vivantes. De même que tout ce dont le discours commun dit : « cela est » — parce que cela paraît stable, constant et calme — est issu du non-repos et de la lutte des origines, de même c'est sur ce *non-repos* qu'il *repose*, c'est cette lutte qu'il recèle, lutte qu'il faut supposer juste et régulière comme une joute¹ dès lors qu'elle aboutit non pas à rien mais à l'existence. Cependant l'être n'est rien par lui-même. Il n'est que la figure de l'équilibre, de l'exact ajustement (ἁρμονία) des tensions et des forces opposées. Comme le dit Nietzsche (*ibid.*, p. 232), « les choses elles-mêmes à l'assurance et à la constance desquelles croît l'intelligence bornée de l'homme et de l'animal n'ont absolument aucune existence propre; elles ne sont que les éclairs et les étincelles qui jaillissent d'épées brandies, elles sont les lueurs de la victoire dans la lutte des qualités qui s'opposent ». Lutte des « qualités » ? Cela peut être (cf. la lutte du froid et du chaud, de l'humide et du sec), mais aussi lutte des « êtres », adversaires et complices l'un de l'autre (tels le mâle et la femelle), ou opposition des deux aspects, ou côtés, ou constituants, d'un même être.

Si la guerre est universelle, cela signifie qu'elle n'est ni un phénomène purement humain, ni un phénomène pathologique étranger à la nature des choses. Elle est coextensive à toute la nature, réglant aussi bien les rapports des êtres entre eux que de chaque être avec lui-même, et, dès lors qu'elle est le grand phénomène naturel, elle est normale et fatale. L'apport de l'homme est seulement d'introduire l'ἔδρις dans la guerre : alors la guerre destructrice, dévastatrice, n'a plus de justice, car l'un des côtés vise à l'abolition de l'autre.

1. Ménage faisait venir « joute » de *justus* : *justa pugna*, combat régulier (Littré, s.v.).

129 (53)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 4 (p. 242 Wendland) :

πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

La guerre est le père de toutes choses, de toutes le roi ; et les uns, elle les porte à la lumière comme dieux, les autres comme hommes ; les uns, elle les fait esclaves, les autres, libres.

L'opposition, la lutte, la rivalité sont universelles, et toutes choses, nous le savons (fr. B 80), sont engendrées par elles. Il n'est donc pas étonnant que *Polemos* — non pas un *polemos* qui serait pure violence, mais le *polemos* intimement réglé et « juste » — soit dit πάντων πατήρ, le père de toutes choses, où πάντων est au neutre et non au masculin — comme l'a cru Gigon, p. 119 (avant d'abandonner cette façon de voir, *Der Ursprung*, p. 210), suivi par Kirk, Marcovich, etc. En effet : a) *Polemos* est bien, pour Héraclite, le père de toutes choses : dès lors si Héraclite avait voulu que πάντων fût entendu particulièrement, il l'eût déterminé (πάντων ζώων, par exemple); comme tel, sans autre détermination, il ne peut être que le génitif de πάντα (Diano-Serra, p. 115); b) d'après Philodème, *De pietate*, c. 14 (*Dox.*, 548 b = Capasso, *Atti Chieti*, p. 446), Chrysippe disait que Zeus et *Polemos* sont un seul et même être (τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι), selon Héraclite; or le Zeus d'Héraclite, Zeus cosmique, un avec Hadès (cf. B 32), ne saurait être seulement « Père des dieux et des hommes », comme le Zeus d'Homère (*Il.*, I, 544) : il est Père de tout, donc aussi *Polemos* qui ne fait qu'un avec lui; c) on trouve dans Pindare (*Olymp.*, II, 18) la formule : « le temps, père de toutes choses », χρόνος ὁ πάντων πατήρ (comme la *II^e Olympique* a été provoquée par la victoire du tyran Théron d'Agrigente à la course des chars en 476, elle est à peu près certainement postérieure au livre d'Héraclite, que Pindare a pu connaître).

Polemos n'est pas seulement le père de toutes choses mais le roi. Cela signifie qu'elles ne lui doivent pas seulement d'être venues à l'existence mais de continuer à exister. C'est grâce à la « guerre », à une lutte incessante, qu'elles continuent de participer à la vie du monde. On a vu que la lutte est constitutive de leur être, de sorte que, si elle cessait, elles se dissoudraient en choses de néant. Le βασιλεύς est ici simplement celui qui maintient constamment son pouvoir sur tout ce qui dépend de lui. ἔδειξε et ἐποίησε sont donc des aoristes gnomiques, à traduire par des présents. On ne traduira pas ἔδειξε par « révèle » ou « désigne » (« reveals », Guthrie, 446). « La guerre fait des esclaves. Elle force les dieux à se révéler », écrit Cl. Ramnoux (p. 108). Non. La guerre est le père des dieux. Or engendrer n'est pas révéler, dévoiler, montrer ce qui était déjà là avant. Certes δεινυμι signifie « montrer », mais lorsqu'il est dit, dans Euripide (*Tr.*, 802), qu'Athéna « montra (ἔδειξε) le premier rameau du glauque olivier » (trad. Parmentier), cela signifie qu'elle a fait naître l'olivier. Le Combat produit continuellement au jour les hommes et les dieux par leur antagonisme même. Les dieux ne se définissent que comme s'opposant aux hommes, les hommes que comme s'opposant aux dieux. Les dieux ne sont que le corrélat des hommes, et les hommes se conçoivent comme dépendant des dieux et leur corrélat. Ou : les hommes sont hommes par rapport aux dieux et contre eux, les dieux sont dieux par rapport aux hommes et contre eux. On a vu cela (*ad B 62*) en tant que les dieux sont les Immortels, les hommes les Mortels. Mais un autre attribut fondamental des dieux est la *puissance*. Qu'est-ce, en effet, que le dieu ? celui qui vient dire à l'homme : arrête, ne va pas plus loin. Ainsi Athéna s'adressant à Achille qui tirait son glaive pour abattre Agamemnon, l'oblige à « se contenter de mots » (d'injures) (*Il.*, I, 211 s.). Et Achille obéit, car « qui obéit aux dieux, des dieux est écouté » (*ibid.*, 218). La puissance est d'un côté, la faiblesse de l'autre. Le dieu peut faire souffrir l'homme, le faire mourir ; l'homme n'a pas semblable pouvoir sur le dieu. Il est vrai que l'homme ne se contente pas de sa condition, il veut « s'élever », voire s'égaliser aux dieux ; mais alors il se heurte à la « jalousie » (*phthonos*) et à la « justice » niveleuse des dieux, lesquels, étant les maîtres de ce qui nous arrive, se plaisent à rabaisser ceux qui s'élèvent. Le sage est celui qui, entre dieu et l'homme, est du côté du dieu, qui intériorise le point de vue du dieu. Alors la lutte dieu-homme devient intérieure à l'homme. Le sage, s'opposant à l'homme, est devenu dieu, et les dieux ne sont plus que

des projections inutiles auxquelles le sage ne croit plus. Car les dieux n'étant tels que par le *Polemos*, par leur opposition aux hommes, comme le sage ne s'oppose plus à eux, il n'y a plus de guerre pour les produire toujours à nouveau, et ils ne sont plus que des fictions poétiques. Pour Héraclite, les dieux grecs se sont évanouis.

Polemos fait certains hommes esclaves, d'autres libres. Chez Homère, les esclaves ont été généralement acquis par la violence, au titre de butin. Les captifs sont au service de leur vainqueur, sans statut juridique. Au temps d'Héraclite, il en va de même ; la notion de « prisonnier de guerre » n'existe pas encore. Pour Aristote encore, « l'esclavage suit toujours une guerre malheureuse » (*Pol.*, V, 10, 1310 b 37). La défaite des uns, qu'elle fait esclaves, même s'ils étaient libres, est la victoire des autres, qu'elle fait libres même s'ils ne l'étaient pas. Mais Héraclite ne veut pas dire seulement ni même essentiellement cela. C'est d'une manière continue, continuelle, que la guerre fait certains hommes esclaves, et d'autres, corrélativement, libres. Cette « guerre » ne se livre pas avec la lance ou l'épée, ce n'est pas la bataille d'un jour, mais la lutte quotidienne, larvée, du maître et de son esclave, de l'esclave et de son maître, qui se traduit, à l'échelle collective, sinon par une « lutte des classes » (celle-ci se constate plutôt, aux temps archaïques, chez les hommes libres, entre les riches et les pauvres), du moins par une lutte de tous les maîtres contre tous les esclaves, et réciproquement. Or, chaque jour, les esclaves se font esclaves par le fait d'obéir aux maîtres, les maîtres se confirment dans leur maîtrise par le fait d'être obéis sans obéir, ce qui est la liberté : guerre continuellement perdue par les uns, gagnée par les autres, mais aussi toujours à recommencer. Les esclaves sont esclaves par rapport aux maîtres qui les dominent et leur refusent la liberté qu'ils veulent, et les libres libres par rapport aux esclaves dominés, comme ayant cela même que ces derniers *n'ont pas* — le pouvoir de n'obéir qu'à eux-mêmes, d'agir selon leur caprice. Le non-libre a la loi de son agir hors de lui, en un autre ; le libre est celui dont la volonté fait loi. Cela est ainsi parce que la guerre maintient un certain rapport de puissance : le maître est barrière et limite pour l'esclave, l'esclave est pour le maître extension de son être et de son pouvoir. Guerre : le mot est très justifié. Ce sont les armes, en effet, qui font la différence, car elles sont d'un seul côté, l'homme libre ayant seul la vertu de porter les armes.

0130 (137)

STOBÉE, *Anthologie*, I, 5, 15 (I, p. 78 Wachsmuth = Diels, *Dox.*, 322 b) :

ἔστι γὰρ εἰμαρμένα πάντως...

εἰμαρμένα F (Farnesinus, Bibl. Nat. III D 15) : εἰμαρμένη P (Parisinus, 2129).

Il y a des déterminations absolument fatales.

Après un texte commun au Ps.-Plutarque (I, 27) et à Stobée, πάντα καθ' εἰμαρμένην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην, « tout arrive selon le destin, qui est la même chose que la nécessité », le seul Stobée ajoute : γράφει γοῦν ἔστι γὰρ εἰμαρμένα πάντως, « Du moins (Héraclite) écrit-il : il y a des déterminations absolument fatales. » Malheureusement, on ne peut fonder sur le texte de Stobée, défectueux et lacuneux, une lecture assurée. Le « fragment » 137 est donc à classer, comme le fait Diels, parmi les fragments douteux.

Dans les *Doxographi graeci*, Diels a préféré la leçon εἰμαρμένη (d'après l'éd. Canteriana, 1575). Dans l'*Herakleitos* et les *Vors.*, il choisit, avec Bywater, εἰμαρμένα. Comme le contexte porte une forte empreinte stoïcienne (on vient, dans Stobée, de lire qu'Héraclite déclarait le destin être « la raison (*logos*) qui pénètre la substance du tout », etc.), il y a plus de chance (Kirk, 304) qu'εἰμαρμένη (le nom stoïcien du destin, nom qui n'existait pas au temps d'Héraclite) résulte d'une corruption (stoïcienne) qu'εἰμαρμένα, que l'on trouve chez Théognis, 1033 (εἰμαρμένα δῶρα, « dons fixés par le destin »), Eschyle (*Ag.*, 913), Sophocle (*Trach.*, 169). Kirk (p. 303), Marcovich (p. 135) retiennent, comme nous, εἰμαρμένα.

D'après Aétius, I, 7, 22 (*Vors.*, 22 A 8 = *Dox.*, 303 b), Héraclite dit que « le destin est la raison (*logos*) démiurge des êtres par la course en sens contraire », d'après Diogène Laërce, IX, 7, que « toutes choses arrivent conformément au destin (καθ' εἰμαρμένην) et sont régies par la course en sens contraire ». L'origine est-elle Théophraste? Dans les *Phys. Opin.*, fr. 1 (*Vors.*, 22 A 5 = *Dox.*, 475), il déclare qu'Héraclite « admet un certain ordre et une période déterminée pour la transformation du monde, conformément à une nécessité fatale (κατὰ τινὰ εἰμαρμένην ἀνάγκην) ». Cette dernière notion nous fait peut-être toucher à un Héraclite authentique. Nous n'irons pas toutefois au point (cf. B.-W., 359) de faire, dans le fragment 137, d'ἀνάγκη le sujet de

ἔστι, εἰμαρμένη devenant attribut : « Elle (la nécessité) est absolument fatale », car le gain de sens apparaît mal.

Limitons-nous au terme dans lequel se ramasse la signification du « fragment » : εἰμαρμένα. Si l'on pense dans ce mot, conformément à l'étymologie (cf. μείρομαι), les notions de « partage », de « répartition », de « distribution », il est clair que l'on se trouve tout à fait dans l'univers sémantique d'Héraclite, car ces notions sont impliquées par les notions héraclitéennes de « part de vie » (μοῖρα, B 25), de « part de mort » (μόρος, *ibid.*), d'« échange » (ἀνταμοιβή, B 90), de « mesure » à ne pas dépasser (μέτρα, B 30, B 94), de « rapport » constant (λόγος, B 31), ou les rejoignent. Les lois inexorables de l'échange (nous avons vu — *ad* B 90 — que, dans tous les échanges cosmiques, il y a conservation du Feu ou de son équivalent — de la valeur-Feu), de la proportion, de la mesure, empêchent que, dans la génération des êtres par l'effet de la Lutte (ἔρις ou πόλεμος) des contraires, aucun, selon l'ordre naturel, ait plus que sa part. Il est vrai qu'avoir plus que sa part, ne pas se soumettre aux lois destinales de la nature, l'homme y prétend; mais le résultat de sa démesure est l'inefficacité pratique (aussi bien politique et sociale que technique), et les croyances et conceptions délirantes qui majorent l'importance de l'homme dans le cosmos.

La forme principale du destin consiste en ceci que nul ne peut s'isoler du rapport aux autres êtres et de la lutte des contraires. Il ne lui est pas permis de rester simple spectateur. Il doit venir, lui aussi, sur le stade, prendre part à la joute, ou n'être rien. Mais il lutte avec les moyens que la nature lui a donnés (c'est ainsi que « l'ἦθος individuel n'est nullement choisi » : v. *ad* B 119), dans des conditions qui se trouvent déjà fixées par le sort, et sa marge de manœuvre est faible. Il peut avoir l'intelligence de sa condition et l'intelligence du monde; mais une telle intelligence, qui lui révèle sa condition, ne la change pas : il doit mourir, et, en attendant, il doit vivre dans des conditions fixées par le sort. Il ne peut se soustraire à la détermination par le destin. La lucidité ne change rien aux « cartes » qu'il a. Elle ne saurait lui donner du « jeu » s'il n'en a pas.

130 (52)

HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 4 (p. 242 Wendland) :

αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλητῆ.

πεσσεύων Lucien (*vit. auct.* 14) : πεττεύων cod.

Le Temps est un enfant qui joue en déplaçant les pions : la royauté d'un enfant.

αἰὼν, chez Homère, désigne la force vitale. Le mot inclut une valeur temporelle : c'est ce qui nous fait vivre *aussi longtemps* que cela ne nous abandonne pas (cf. *Il.*, V, 685; XVI, 453, etc.). « Ôter la vie (αἰὼν) » (*Od.*, IX, 523) signifie : en interrompre le *cours*. V. Bérard traduit *μηδὲ τοι αἰὼν φθινέτω* (*Od.*, V, 160) par « n'y consumes plus tes jours ». αἰὼν, la vie, est pensé en relation avec sa fin, la mort. Le mot unit les contraires, car l'αἰὼν, dans le cas des vivants mortels (homme ou Cyclope, *Od.*, IX, 523), est fondamentalement fini.

Qu'en est-il chez Pindare (à peu près contemporain d'Héraclite)? αἰὼν est d'abord la vie dans sa durée : si les dieux dirigent sur l'homme un rayon, « son existence est douce » (μείλιχος αἰὼν, *Pyth.*, VIII, 97), entendons que « le temps de sa vie coule comme du miel (μέλι) ». L'αἰὼν étant fini, le mot peut désigner le *tout* de la vie (cf. déjà Hésiode, *Théog.*, 609), notre part (μοῖρα) de vie : de là l'expression μόρσιμος αἰὼν (*Isthm.*, VII, 41; *Olymp.*, II, 11), « la durée de vie impartie par le destin ». Par suite, αἰὼν en vient à signifier la mort, c'est-à-dire ce que le temps, inexorablement, apporte : *μη καθέλοι νιν αἰὼν* (*Olymp.*, IX, 60), « pour que la mort ("les coups du temps", trad. Puech) ne s'empare pas de lui ». L'αἰὼν est alors la puissance dont l'homme dépend sans avoir contre elle le moindre pouvoir : le temps. Dans la *III^e Isthmique* et la *VIII^e* (que l'on date de 478, ce qui est aussi la date approximative qu'Hamelin (p. 91), après Zeller, adoptait pour le livre d'Héraclite), l'αἰὼν qui « amène bien des vicissitudes » (III, 18), qui « plane sur nous et déroule le cours de notre vie » (VIII, 14-15, trad. Puech) est — nous le croyons avec Puech — le temps.

L'αἰὼν d'Héraclite est pour Diels le « temps » (*Die Zeit*; de même Burnet, Hamelin, Br. Snell, Vuia, Solovine, Ramnoux, Guthrie — avec un ? —, Diano, Barnes et d'autres). Mais alors, pourquoi pas χρόνος? C'est qu'αἰὼν exprime autre chose que simplement le mot « temps ». Il se trouve, à l'époque d'Héraclite, à un carrefour de significations (ou si l'on veut : des significations diverses convergent sur le mot αἰὼν) : vie, durée de vie (*Lebenszeit*, Kranz, Winterhalder, Held; *lifetime*, Kahn), mort, destin (« l'eterna durata, come potenza del destino », Paula Philippson, *Riv. di St. della Filos.*, 4, 1949, p. 83), temps. Il s'agit du temps, mais pour autant qu'il amène inexorablement le terme de la vie : du temps comme signifiant le destin — ce Temps qui apporte la limite étant lui-même implicitement pensé comme sans limites. Euripide associe l'αἰὼν et la μοῖρα, et fait de l'αἰὼν l'enfant du Temps : « L'αἰὼν, enfant du Temps (Αἰὼν τε χρόνου παῖς) et la Parque (Μοῖρα) engendrent beaucoup de vicissitudes » (*Les Héracl.*, 899-900). On sait qu'Euripide était familier de la pensée d'Héraclite, dont l'influence, ici, n'est pas exclue. αἰὼν, dans le fragment 52, est le Temps destinal, le Temps comme porteur du destin (ou en tant qu'est pensée en lui toute la lourdeur du destin).

Maintenant, comment entendre πεσσεύω? C'est à tort que le Bailly et les traducteurs français de Platon rendent πεττεύειν par « jouer au trictrac ». Le trictrac est (comme le jacquet) un jeu de calcul et de hasard, car les mouvements des pièces sont déterminés par des dés. Socrate (*Rép.*, VI, 487 bc) est comparé à l'habile joueur au jeu de la πεττεία qui parvient à bloquer le joueur malhabile, l'empêchant de bouger ses pièces. La comparaison serait tout à fait fautive si le jeu de la *pettie* comportait un élément essentiel de hasard que la dialectique socratique ne comporte pas. Ce n'est donc pas le jeu de trictrac. Pour le Liddell-Scott-Jones, il s'agit du jeu de dames (« at draughts »). La manœuvre du joueur de dames est, en effet, tout à fait comparable à la démarche du dialecticien (certains traduisent πεττεία par « jeu d'échecs » à tort, car rien n'indique que les pions ne soient pas tous semblables les uns aux autres). Selon Hérodote (I, 94), les Lydiens auraient inventé le jeu de dés, κύβοι, mais non le jeu des πεσσοί : pour Hérodote donc, la *pettie* ne suppose pas la connaissance des dés (car les Lydiens connaissaient la *petteia* sans s'en attribuer l'invention). Platon aussi distingue la πεττεία et la κυβεία (*Phèdre*, 274 d). Lorsque, dans l'*Odyssée* (I, 107), les prétendants jouent aux πεσσοί, disons simplement qu'ils jouent « aux

jetons » (V. Bérard), « aux cailloux » (J. Raison), entendant par là un jeu apparenté à notre jeu de dames.

Nous n'avons aucune raison de penser¹ que l'enfant d'Héraclite joue à autre chose qu'à un jeu ressemblant au jeu de dames, où, par conséquent, le hasard, le « coup de dés » n'interviennent pas. Il ne faut donc pas conclure de ce que les pions sont déplacés par un enfant qu'ils sont déplacés au hasard, sans règle, n'importe comment — comme par un enfant ne sachant pas jouer ou ne sachant pas les règles du jeu. L'enfant joue à un jeu déterminé, la *petteia*, où il s'agit non de faire parcourir le tablier à ses pions plus vite que l'adversaire, comme dans le jeu de trictrac, mais de bloquer les pions de l'adversaire, de l'empêcher de bouger, de l'*immobiliser*. La manœuvre vise à cerner, à bloquer et à « prendre » les pions de l'adversaire; elle rappelle l'art des batailles et des sièges. L'enfant joueur, et jouant à une sorte de jeu guerrier, est bien différent de l'enfant qui, chez Homère (*Il.*, XV, 362 s.), au bord de la mer, fait avec le sable des « jouets puérils » qu'il s'amuse ensuite à détruire, car il a un adversaire, et, puisque l'enfant est « roi » (chez les Romains, le vainqueur au jeu des *latrunculi* — des « petits soldats » —, analogue à notre jeu de dames, était proclamé *imperator*), cela signifie que le jeu se termine régulièrement par la défaite de l'adversaire. Celui-ci est immobilisé, immobilité qui, pour Héraclite, est la mort (*Vors.*, 22 A 6 = *Dox.*, 320 a). Or c'est le vivant qui meurt, et d'abord l'homme. L'adversaire de l'enfant joueur est l'homme, et celui-ci est toujours vaincu.

Comment se fait-il que l'homme soit battu par un enfant? C'est que cet enfant est le Temps. Celui-ci opère en déplaçant les pions dont la configuration définit une situation donnée : les « pions » forment un étau qui se resserre autour de l'homme (la vieillesse, la maladie, le déclin, la déchéance...) jusqu'à ce que celui-ci ne puisse plus bouger. Le temps est, dit Simonide de Céos (fr. 4 Bergk), le « dompteur universel » (*πανδαμάτωρ*); il est « tout-puissant » (*παγκρατής*), dit Sophocle (*OC*, 609). Cette vision de la toute-puissance fatale du Temps est aussi celle d'Héraclite. L'espace de liberté de l'homme qui va vers la mort se resserre comme celui du joueur qui pressent l'échec. Que sont les pions? Les *πεσσοί*, dans le jeu de ce nom, sont de petits cailloux ovales, en

1. Je rectifie l'*Orientation philosophique* (p. 156) et *Pyrrhon ou l'apparence* (p. 151-152) sur ce point.

nombre défini, et de couleurs différentes, le plus souvent, sans doute, blancs dans un camp, noirs dans l'autre. Si le Temps joue contre nous, cela signifie, peut-on penser, que les pions dont il dispose — ce seront les pions noirs — représentent, ensemble, tous les aspects négatifs de la condition humaine : nous avons le pion « vie », mais au Temps appartient le pion « mort »; nous avons le pion « santé », au Temps appartient le pion « maladie »; à nous le pion « jeunesse », au Temps le pion « vieillesse », etc. Peu à peu, nous perdons la santé, la jeunesse, etc., comme on perd des pions en jouant. A la jeunesse, le temps *substitue* la vieillesse, à la santé, la maladie. Ainsi s'opère un renversement ou retournement de situation (cf. *μεταπίπτειν*, fr. 88), et ce retournement est fatal. Car, certes, après la mort de l'un vient la vie de l'autre, après la maladie de l'un la santé de l'autre, etc., de sorte qu'aucun des contraires ne l'emporte jamais sur l'autre, mais cette compensation ne s'effectue pas pour l'individu, lequel meurt absolument.

Pourquoi le Temps est-il comparé à un enfant? Ce n'est pas que le jeu soit joué d'une manière enfantine, maladroite, marquée par l'ignorance, le manque de rigueur. C'est l'*αἰών* qui est un enfant. Il s'agit donc de la nature de l'*αἰών*. Or l'*αἰών* est le Temps en tant qu'il est gros du Destin, c'est-à-dire le Temps considéré dans ce qu'il signifie pour ce qui est dans le temps, donc le Temps pris relativement à tout ce qui devient, le temps comme essence intime du devenir. Il s'agit donc, en définitive, de la nature du devenir. Le devenir est un enfant qui joue. Le comportement de l'adulte est finalisé, responsabilisé et moralisé. Rien de tel pour l'enfant joueur : il joue pour rien, pour le jeu lui-même; et il représente l'irresponsabilité et l'amoralité des puissances cosmiques, l'*innocence du devenir*. Qu'il y ait des perdants, les individus, pour qui perdre signifie souffrir et mourir, n'implique, de leur part, aucune faute, aucune culpabilité : ils ne « paient » pas une quelconque « injustice » (malgré Anaximandre, B 1). L'enfant est *βασιλεύς* parce que, comme le roi chez Homère, il est toujours le plus fort — cela de par sa nature inflexible (il est le Temps). Les hommes, devant le Temps, sont simplement marqués d'une faiblesse, d'une impuissance absolues. Mais il ne faut pas chercher à cet état de choses une quelconque justification à partir des concepts de « bien » et de « mal ».

131 (125)

THÉOPHRASTE, *Traité du vertige*, 9 (III, p. 138 Wimmer) :

καὶ ὁ κυκεὼν δίσταται <μὴ> κινούμενος.

μὴ ins. Bernays, acc. Wimmer

Le cycéon aussi se dissocie s'il n'est pas remué.

L'addition de Bernays <μὴ> (*Ges. Abh.*, I, 6) a été très généralement adoptée, d'abord parce que la particule négative se trouve dans le texte suivant des *Problemata* (IV, 42) attribués à Alexandre d'Aphrodise (et dont l'une des sources est Théophraste) : ὁ δὲ κυκεὼν (κυκλεύων codd., corr. Usener), ὥσπερ καὶ Ἡράκλειτός φησιν, ἐὰν μὴ τις ταραττή, δίσταται (Us. : ἴσταται codd.), « le cycéon, comme le dit aussi Héraclite, se dissocie si on ne l'agite pas », ensuite et surtout parce que « l'ensemble du texte exige absolument cette négation » (Zeller, p. 114, n. 1), puisque Théophraste vient de dire que les choses faites par nature pour être remuées gardent leur cohésion (restent unies, συμμένει) du fait de leur mouvement même.

On sait du reste ce qu'est le cycéon, et que les éléments dont il se compose se séparent s'il n'est pas remué (κυκεὼν, de κυκάω, mélanger en remuant ou agitant). C'est un breuvage formé par l'association, lorsqu'il est prêt à être bu, d'une partie solide et d'une partie liquide; lorsqu'il n'est pas remué, la partie solide se sépare de l'autre et forme un dépôt. L'ingrédient essentiel est la farine d'orge. Chez Homère (*Il.*, XI, 624 s.; *Od.*, X, 234 s.), elle est préparée au vin de Pramnos, avec du fromage de chèvre râpé et du miel nouveau. Ce n'est pas là le cycéon du pauvre, lequel était préparé à l'eau, tel celui que but Héraclite lui-même, au dire de Plutarque (*Du bavardage*, 17, 511 bc), lorsqu'il voulut, par une leçon muette, montrer à ses concitoyens, dans la frugalité de chacun, la condition de la concorde et de la paix dans la cité. Il monta à la tribune, prit une coupe d'eau froide, la saupoudra de farine d'orge qu'il

remua avec un rameau de pouliot (sorte de menthe), but et se retira. Ce n'est sans doute pas un hasard si ce cycéon-là était de même composition que celui que Déméter, à la recherche de sa fille Coré enlevée par Hadès, s'étant arrêtée à Eleusis et plongée dans l'affliction, accepta de boire (farine d'orge, eau, pouliot : v. *Hymne homérique à Déméter*, 208-209), composition qui était, probablement, celle aussi du cycéon absorbé par les adeptes des mystères de Déméter à Eleusis lors des repas sacramentels¹. Si, en effet, Héraclite était de la famille royale et sacerdotale des Androclides, laquelle exerçait encore de son temps des fonctions sacerdotales dans un petit sanctuaire consacré à Déméter, il avait dû, comme le note Ramnoux (p. 63), recevoir « une éducation de prince-prêtre », et garder vivace le souvenir du cycéon rituel.

Cela ne signifie pas que, dans le fragment 125, le cycéon soit considéré en tant que « breuvage des mystes », comme le veut Cl. Ramnoux. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'Héraclite pratique l'analyse qu'il a définie : il divise chaque chose « suivant sa nature » (fr. B 1), ce qui signifie qu'il fait voir en elle les contraires dont elle est l'unité. Le cycéon intéresse Héraclite en tant que composé d'un solide et d'un liquide unifiés par le mouvement. Sans le mouvement, on a seulement de la farine d'orge et de l'eau, on n'a pas le breuvage appelé « cycéon ». Sans le mouvement, le cycéon *n'est pas*. D'une manière générale, tout être a sa condition dans le devenir, est au fond et en vérité devenir. Toutefois cette nature mouvante de l'être n'apparaît pas immédiatement. Les êtres paraissent stables, égaux à eux-mêmes, le mouvement leur étant insensible. Dans le cas du cycéon, la nature des choses — le rôle du mouvement dans la génération des êtres — se montre, s'avère dans une sorte d'évidence expérimentale. Le cycéon se dissocie et cesse d'être ce qu'il était si l'union des deux contraires dont il est fait n'est pas maintenue, et toujours à nouveau rétablie, par le mouvement. Que le mouvement cesse, et ce qui était n'est plus. Ce qui est ne continue pas à être de lui-même, mais parce qu'il est toujours refait, reconstitué à nouveau, et comme porté à nouveau à l'existence. Le cas du cycéon est le cas singulier où le regard plonge dans les arcanes de la nature naturante.

1. Cf. A. Delatte, *Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis*, Les Belles-Lettres, 1955, p. 31.

132 (12)

ARIUS DIDYME dans EUSÈBE, *Préparation évangélique*, XV, 20, 2 (II, p. 384 Mras = *Dox.*, 471, 4-5 = *SVF*, I, n° 141 et 519) :

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.

Pour ceux qui entrent dans les mêmes fleuves affluent d'autres et d'autres eaux ; et certes, les âmes s'exhalent de l'humide.

On se condamne à ne pas comprendre le fragment si l'on en retient comme authentique seulement la première partie (ainsi Zeller, p. 108, Burnet, Kirk, Marcovich, Ramnoux, G. Serra, p. 156, Kahn) ou si l'on en dissocie les deux parties (Arnim, in *SVF*, I, Guthrie, Winterhalder). Kirk (p. 368) argumente ainsi : *a)* ἀναθυμιᾶσθαι n'est pas attesté avant Aristote ; cela est peu concluant dès lors que θυμιᾶσθαι se lit chez Hérodothe (IV, 75) — et peut-être déjà chez Hipponax d'Ephèse (fr. 80 Diehl) ; *b)* τῶν ὑγρῶν serait douteux, Héraclite ayant une préférence pour le neutre singulier : mais Kirk renvoie ici à tort au fragment 126 où il faut lire θερμά, ὑγρά, καρφαλέα ; *c)* on ne verrait pas de lien entre le membre de phrase sur les fleuves et le fait que les âmes soient des exhalaisons : Kirk ne le voit pas — c'est tout ce que l'on peut dire. Comme Walzer, Snell, Diano, nous suivons donc Diels (sans le ? ajouté par Kranz). Nous traduisons καὶ... δέ par *et certes* (« on met entre καὶ et δέ le mot sur lequel on veut insister », Croiset et Petitjean, *Gramm. gr.*, 2^e éd., p. 580).

Il convient de replacer le fragment dans son contexte :

« Au sujet de l'âme, Cléanthe, exposant les opinions de Zénon en parallèle avec celles des autres philosophes de la nature, dit que Zénon donne l'âme pour une "sensation" ou une "exhalaison" (αἴσθησιν ἢ ἀναθυμίασιν codd. : αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν Wellmann, acc. Diels, Arnim), comme déjà Héraclite : voulant démontrer que les âmes exhalées naissent toujours nouvelles (νεαφαὶ Meerwaldt, *Mnemos.*, 1951, p. 54,

acc. Marcovich : νεαφαὶ codd.), il les a comparées aux fleuves, disant : *pour ceux qui entrent dans les mêmes fleuves, d'autres et d'autres eaux se succèdent ; et les âmes, certes, sont exhalées des natures humides*. Zénon, alors, déclare, tout comme Héraclite, que l'âme est une "exhalaison", et, en outre, qu'elle est "sensorielle" (αἰσθητικὴν) pour cette raison que... »

Arius Didyme (fin du 1^{er} siècle av. J.-C.) rapporte d'abord, d'après Cléanthe, que Zénon faisait de l'âme une « exhalaison » comme Héraclite, puis, toujours d'après Cléanthe, qu'Héraclite, voulant démontrer (βουλόμενος ἐμφανίσαι) que les âmes naissent « toujours nouvelles », les a comparées à des fleuves dont les eaux se renouvellent sans cesse, tout en justifiant, au-delà de la comparaison, la thèse elle-même, par le fait qu'étant des exhalaisons des natures humides (lesquelles — eau, sang, humeurs, etc. — sont censées se renouveler d'un moment à l'autre comme les eaux des fleuves), elles ne peuvent que varier incessamment comme celles-ci. La conception de l'âme-exhalaison ayant ainsi reçu la paternité d'Héraclite, Arius Didyme revient à Zénon...

A. Rivier¹ voulait supprimer ἐμβαίνουσιν (comme interpolé) — bien à tort. *a)* D'abord les eaux ne peuvent se succéder toujours autres que pour qui ne descend pas le fleuve au fil de l'eau mais « entre » dans le fleuve, en coupant le fil, et, par sa fixité, fait apparaître le mouvement et le renouvellement des eaux. *b)* Un fleuve ne reste pas le même parce que ses rives resteraient les mêmes : qu'au contraire elles changent sans cesse, Héraclite a pu le constater pour le Caystre (dont les alluvions comblaient le golfe d'Ephèse²), comme plus tard Montaigne pour les rives de la Dordogne (I, xxxi, p. 204 Villey). Les fleuves ne sont pas les mêmes *en soi*, indépendamment du regard humain : ils sont « les mêmes » parce que les baigneurs savent qu'ils entrent dans « la Loire » ou dans « la Seine » — « le fleuve a conservé son nom, l'eau a passé » (*manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est*, Sénèque, *Ep.*, 58, 23). En soi, le fleuve change sans cesse ; si les eaux (et les rives), toujours autres, sont les eaux du « même » fleuve, ce n'est que pour nous qui accolons la fixité des mots à la réalité mouvante. Maintenant, si Héraclite parle *des*

1. *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*, Lausanne, 1952, p. 9-39.

2. En six siècles, depuis le temps d'Héraclite jusqu'à Hadrien, le Caystre a comblé le golfe sur 9 kilomètres. Depuis, le progrès du rivage sur la mer s'est ralenti parce qu'on approche des grands fonds (Vidal de La Blache, *Géographie universelle*, VIII, A. Colin, 1929, p. 93).

fleuves, au pluriel, c'est qu'il ne peut que comparer les âmes, qui sont l'objet de son propos, non à *un* fleuve mais à *des* fleuves.

Héraclite, selon Aétius, IV, 3 (*Dox.*, 389 a), dit que « l'âme du monde » (laissons cette notion aux stoïciens) « est l'exhalaison des corps humides en lui (*ἀναθυμίασις ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν*), et que l'âme des animaux, qui est de même nature (*ὁμογενής*), se forme de l'exhalaison venant du dehors et de celle qui s'élève en eux [de leur propre corps] ». De la sorte, à la mobilité des natures humides, à leur *renovatio perpetua* (Meerwaldt, *loc. cit.*, p. 54), correspondent la mobilité des âmes et leur *renovatio perpetua* (leur « renouvellement ininterrompu »). L'âme, en tant qu'elle est un feu de la nature du feu atmosphérique, à savoir un feu mêlé d'air humide ou sec, et toujours allant vers plus ou moins d'humidité, n'est pas une substance stable : elle est toujours autre qu'elle-même, différant d'elle et variant sans cesse. Pour Aristote, l'âme est, d'après Héraclite, « l'exhalaison (*ἀναθυμίασις*) dont il constitue les autres êtres » (*De an.*, I, 2, 405 a 26). Elle en est le « principe » (*ἀρχή*). Aristote mêle ici ce qui appartient au feu et ce qui appartient à l'âme. Il reste que l'âme est bien de nature pyrique. Elle est, aussi bien que le feu lui-même, « ce qu'il y a de plus incorporel » et qui se trouve « en perpétuel écoulement » (*καὶ ἀσωματώτατον τε καὶ ῥέον αἰεὶ*, *ibid.*, I, 27). Parce que les âmes s'exhalent des natures humides, elles ont une mobilité parallèle à celle des corps, mais une mobilité accrue, accélérée, intense : beaucoup plus rapidement les pensées succèdent à d'autres pensées que les vagues humides à d'autres vagues humides. Le renouvellement incessant de ce que nous appelons les « âmes » (mais le mot, bien sûr, n'implique aucune sorte de spiritualisme) est bien plus proche que le renouvellement, incessant lui aussi, des corps grossiers, de ce qu'évoque, dans le feu, la succession des flammes, dont chacune se substitue rapidement à celle qui la précède et cède immédiatement la place à celle qui la suit. Il n'y a rien de substantiel, mais il y a des degrés d'insubstantialité, et les âmes sont plus insubstantielles que les corps.

133 (49 a)

HÉRACLITE le rhéteur, *Allégories d'Homère*, 24 (p. 30 Buffière) :

ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν.

Nous entrons et nous n'entrons pas dans les mêmes fleuves ; nous sommes et nous ne sommes pas.

Nous donnons le texte des manuscrits A (*Vaticanus gr.*, 871), G (British Museum, 16 C XVII) et de a, l'édition aldine de 1505. Il n'y a pas à tenir compte des variantes de O (*Oxon. bib. Collegii Novi*, 298), qui, selon Buffière (p. XLVII), sont « l'équivalent pur et simple de corrections d'éditeurs ».

Le fragment est irréductible, quant au sens, au fragment 12 (malgré Kirk, Marcovich et d'autres), car son objet n'est pas l'insubstantialité des âmes, mais l'opposition du substantiel (apparent) et de l'insubstantiel. On le gardera donc tel quel, en se gardant d'écrire : ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς <δὲ> ἐμβαίνομέν (Schleierm., acc. Walzer, Marcovich), « dans les mêmes fleuves, deux fois nous entrons et n'entrons pas » ! Après Gigon (106 s.), Kirk rejette le « nous sommes et nous ne sommes pas », que seuls pourraient accepter, dit-il, ceux qui voient Héraclite avec les yeux de Hegel (p. 373). Mais, dans le temps d'Héraclite, ou un peu plus tard, l'opposition *être - n'être pas* se trouve chez les philosophes, les poètes, et dans le corpus hippocratique : ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, « ou il est, ou il n'est pas » (Parm., B 8, 16), εἶναι τε καὶ οὐχί, « être et aussi bien n'être pas » (B 8, 40), ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν, « l'Être est, le non-Être n'est pas » (B 6, 1) ; « Ce qui se meut ne se meut ni où il est, ni où il n'est pas » (Zénon, B 4) ; « Des dieux, je ne puis savoir ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas » (Protag., B 4) ; ἔστιν τε κοῦκέτ' ἔστιν, « Elle est, elle n'est plus » (Eurip., *Alc.*, 521) ; μία φύσις εἶναι καὶ μὴ εἶναι, « être et n'être pas : une seule nature » (Hippocr., *De l'aliment*, XXIV), οὐκ ἔστι καὶ ἔστι, « il n'est pas et il est » (*ibid.*, XLII). Kirk a toutefois

raison d'observer qu'on ne saurait entendre : « nous sommes et nous ne sommes pas *les mêmes qu'auparavant* » (Zeller, p. 107, n. 3), ou « nous y sommes et nous n'y sommes pas » (ainsi Schuster, p. 88, Buffière, p. 30) : « it is absurd to think that in any kind of Greek the predicate could be entirely omitted thus after copulative εἶναι » (p. 373). Diels, qui retient (à partir de *Vors.*, 1906), après Bywater, le fragment entier comme authentique, traduit tantôt (correctement) *wir sind und sind nicht* (de même Burnet, Guthrie, 490, Diano, etc.), tantôt (à tort) *wir sind es und sind es nicht* (de même Snell).

Entrer dans un fleuve, par exemple dans la Loire, pour s'y baigner, cela ne se fait pas instantanément : cela demande du temps. Entre le moment où l'on met le pied dans l'eau et celui où l'on s'y plonge tout entier, la Loire reste la Loire. C'est du moins ce que nous *disons* et qui nous *semble*. En réalité pourtant, d'une minute, voire d'une seconde, à l'autre, ni les eaux ni les rives ne restent les mêmes. Certes la Loire, au bout d'un bref temps écoulé, ressemble davantage à ce qu'elle était auparavant qu'elle ne ressemble à la Seine; mais elle n'est qu'approximativement la même. Nous entrons dans le même fleuve « Loire » parce que c'est *pour nous* le même : nous lui donnons le même nom. Nous n'entrons pas dans le même fleuve « Loire », parce que, indépendamment de nous, il n'y a pas en réalité de « Loire », mais une mouvance ininterrompue, un changement continu que le langage ne peut absolument pas suivre dans sa variation. Le langage, qui nomme avec des mots définis, ne peut dire que le stable non l'instable, en conséquence, ne peut dire que les *lois*, qui seules sont stables, constantes, égales à elles-mêmes, non les *êtres*, car il n'y a pas d'« êtres » en réalité : il n'y en a qu'en apparence.

Héraclite passe alors naturellement de l'opposition de l'identité et de la non-identité à l'opposition de l'être et du non-être. Nous *sommes* — par opposition à ceux qui ne sont plus, les morts¹. Mais sommes-nous vraiment ? Cette question traverse l'ancienne philosophie grecque (cf. Parménide, Méliossos), comme la poésie de l'époque archaïque ou classique².

1. « Un homme mort n'est plus que terre et qu'ombre. Ce qui n'est rien retourne au rien » (Euripide, 532 Nauck² = Stob., IV, 34, 4 : V, p. 825 Hense).

2. « L'homme est le rêve d'une ombre » (Pindare, *VIII^e Pyth.*, 95-96); « Qui sait si vivre n'est pas ce qu'on appelle mourir et mourir ce qu'on appelle vivre ? » (Euripide, fr. 833 Nauck² = Stob., IV, 52, 38 : V, p. 1083 Hense). Cf. Montaigne, II, xii, p. 526 Villey³.

Brève est la vie (et surtout la jeunesse³), fugace le présent. *Je suis, j'existe*, dit le discours commun; mais ce n'est là que l'apparence : la réalité est le non-être — non pas le non-être absolu, mais l'insubstantialité, le devenir. Pour Hegel, l'être et le non-être sont et ne sont pas la même chose : l'être pur, en tant qu'abstraction pure, est la même chose que le néant si la mesure des deux est ce qu'on en peut dire — car l'un est sans doute différent de l'autre, mais ce qui les rend différents ne peut être dit. On ne saurait voir là aucune entorse au principe de non-contradiction, et pas davantage chez Héraclite : car ce n'est pas du même point de vue que je suis et ne suis pas. Je suis *en apparence* ou pour moi; je ne suis pas *en réalité*. L'être est d'abord affirmé, conformément à la réification ontique de l'univers commun. Mais ensuite s'opèrent le renversement de l'univers commun et la négation de l'être. L'insubstantialité est mon étoffe même : je deviens sans devenir jamais quelque chose de fixe. Ce devenir, cet écoulement, est dit *non-être* par opposition à l'être : on dit « non-être » pour dire que le mot « être » ne convient pas. Mais le devenir héraclitéen n'est aucunement l'unité de l'être et du non-être, comme est le devenir chez Hegel. Pensé en référence à l'être, il est non-être; pensé en soi, il refuse le langage de l'être.

Il faut distinguer l'apparence et l'illusion : je suis réellement *en apparence*, c'est-à-dire pour moi et pour les autres, pour nous, et selon le discours commun. Mais mon être n'est qu'un être linguistique, et l'illusion consiste à croire que je *suis* en réalité, c'est-à-dire indépendamment des mots. Dans la réalité, indépendamment du discours humain, il n'y a pas de « Loire », et pas davantage toi et moi, mais d'innombrables événements. « Toute espèce de persistance dans les choses est une pure illusion » selon Héraclite, dit Zeller (p. 108). Oui, en ce sens qu'il n'y a pas de « choses », d'« êtres » échappant au changement, mais sans oublier que tous les changements du monde se font selon des rapports fixes, des proportions réglées. Il n'y a que des événements, mais qui ont lieu selon des lois, et d'abord selon la loi de l'unité des contraires. « Une

3. « Pour nous, pareils aux feuilles que pousse la saison fleurie du printemps sous les rayons fécondants du soleil, pendant un instant fugitif nous jouissons de la fleur de notre jeunesse, condamnés par les dieux à ne connaître ni notre bien ni notre mal; et les noires destinées nous environnent, l'une amenant la faible vieillesse, l'autre la mort. Le fruit de la jeunesse est éphémère : il dure autant que la clarté du soleil. Une fois ce terme dépassé, alors la vie devient pire que la mort » (Mimnerme, fr. 2 Diehl = Stob. IV, 34, 12 : V, p. 827 Hense; trad. A. Croiset, p. 121).

idéologie de la fluence ne saurait ni s'enseigner, ni même se dire, encore moins s'écrire : car la chose se dit avec des mots, dont chacun... constitue déjà un flot de stabilité », écrit Cl. Ramnoux (*Dict. des philos.*, PUF, art. « Héracl. »). Héraclite n'a jamais songé à une « idéologie » — disons plutôt une métaphysique — de la fluence, en ce sens-là. Sa doctrine est bien celle de l'écoulement et de l'échange universels, mais de l'écoulement et de l'échange intimement réglés, nullement quelconques. L'écoulement est écoulement *dans la stabilité* — mais la stabilité des rapports.

L'héraclitéisme peut être dit justement une philosophie du *devenir*, car si le nom γένεσις ne se rencontre pas dans les fragments, le verbe γίγνομαι et ses formes s'y trouvent une quinzaine de fois. Parce qu'il y a devenir, il y a *vie* : l'immobilité signifie la mort. On peut dire que le monde *est* (B 30) si l'on entend par l'εἶναι du monde non une fixité, une identité morte, mais le changement et la vie. On pourrait dire, en ce sens, que je *suis* et que nous *sommes* non seulement en apparence mais réellement, si l'on entendait par là que je *vis*, que nous *vivons*, c'est-à-dire que je me renouvelle et que nous nous renouvelons sans cesse, comme le feu. Le devenir est l'unité des contraires réels — c'est ainsi qu'il est vie en unité avec la mort —, mais non de contraires qui sont de pures abstractions, tels que être pur et non-être. L'unité de l'être pur exclusif de toute pensée du changement et du non-être pur qui ne comporte pas non plus l'idée de changement, ne peut donner quelque chose comme le changement. L'idée de changement est primitive, irréductible, et ne peut être construite à partir d'idées ne la contenant pas.

134 (91)

PLUTARQUE, *Sur l'E de Delphes*, 18, 392 b (p. 30 Flacelière) :

ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ.

On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve.

Platon (*Cratyle*, 402 a), qui met ce propos dans la bouche de Socrate répondant à Hermogène, écrit de ce fait οὐκ ἂν ἐμβαίης : « Tu n'entrerais pas... » De Plutarque, Bywater préfère retenir le texte des *Questions naturelles*, 912 a, où cependant le pluriel (ποταμοῖς δις τοῖς αὐτοῖς) paraît s'expliquer par le contexte (où il s'agit *des sources et des rivières*). Dans le *De sera* (*Sur les délais de la justice divine*), 15, 559 c, Plutarque parle du « fleuve d'Héraclite où il nie qu'on entre deux fois par le fait que tout bouge (πάντα κινεῖν), et que la nature, se transformant, devient autre » : cela n'a pas le caractère d'une citation directe. Dans le traité *Sur l'E*, un καθ' Ἡράκλειτον paraît authentifier la citation.

Selon certains, les trois versions du propos sur le fleuve (fr. 12, 49 a, 91) ne sont pas indépendantes l'une de l'autre; c'est ainsi que pour Kirk (p. 375), suivi par Marcovich, 12 est l'énoncé original. En réalité, les trois versions doivent être jugées indépendantes car elles ne disent pas la même chose (les tentatives réductionnistes ne tiennent pas compte « di differenze essenziali riguardanti l'aspetto sotto il quale ciascuno dei tre frammenti considera particolarmente il tema », Mondolfo, 39) : 1) le fragment 12 vise avant tout à mettre en relief l'impermanence et l'insubstantialité des âmes; 2) 49 a conteste l'idée d' « entrer dans les mêmes fleuves » du fragment 12 : nous entrons *et nous n'entrons pas* dans les mêmes fleuves; si l'on considère non la fixité du nom mais la mouvance du fleuve, il n'est pas possible d'entrer *même une seule fois* dans « le même » fleuve; 3) 91 marque un recul par rapport à 49 a : on ne peut, dit-il, entrer *deux fois* dans le même fleuve — comme si l'on pouvait y entrer une fois! De là le reproche de Cratyle : Cratyle « reprochait à Héraclite d'avoir dit qu'on ne descend pas deux fois dans le même

fleuve, car il pensait, lui, qu'on ne peut même pas le faire une fois (αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἄπαξ) » (Ar., *Méta.*, Γ, 5, 1010 a 13-15). A ce sujet, on peut faire trois remarques : *a*) de l'objection que, selon Aristote, lui faisait Cratyle résulte qu'Héraclite a bien dit ce qu'on lui fait dire, et l'authenticité de B 91 (Mondolfo, 45); *b*) que l'on ne puisse entrer *pas même une fois* dans « le même » fleuve, telle est bien la pensée d'Héraclite (49 a), et c'est pourquoi Cratyle lui reproche d'avoir dit qu'on ne descend pas « deux fois » dans le même fleuve — non que cela soit inexact, mais cela est plus aisé à entendre et a donc le caractère d'une présentation exotérique (la signification du reproche de Cratyle est peut-être celle-ci : les vérités contenues dans le discours d'Héraclite doivent être réservées au groupe des initiés, et rien ne doit être fait pour en faciliter l'intelligence et les mettre à la portée des nombreux); *c*) Cratyle, dit Aristote (*loc. cit.*, 1010 a 12-13), « pensait finalement qu'il ne faut rien dire, et il se contentait de remuer le doigt » : si Aristote rapporte exactement la pensée de Cratyle, celui-ci n'aurait donc pas compris, tout compte fait, l'essentiel de l'héraclitéisme. Car, pour Héraclite, le flux universel, s'il empêche que le langage puisse s'égaliser aux prétendus « étants » dans leur mouvance, n'empêche pas que le discours vrai ne dise ce qui est éternellement stable : la loi universelle de la nature et les lois qui président aux échanges.

Le décalage entre 91 et 49 a se retrouve dans le texte de Plutarque, où celui-ci, après avoir donné la formule exotérique (B 91) et l'avoir explicitée dans son langage (θνητῇ οὐσίᾳ), la corrige, marquant par là son caractère exotérique, et renchérit (μᾶλλον δ') en rappelant la doctrine fondamentale (49 a : *entrer - ne pas entrer, être - ne pas être*) : « [1] *On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve* selon Héraclite, ni non plus saisir deux fois dans le même état une substance mortelle; par la vivacité et la rapidité du changement, elle se disperse et de nouveau se rassemble (σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει); [2] ou plutôt (μᾶλλον δ'), ce n'est ni à nouveau, ni plus tard, mais en même temps (ἅμα) qu'elle se constitue et se défait, apparaît et disparaît (συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι) ».

Le double mouvement par lequel se font et se défont les natures mortelles est exprimé par trois couples de verbes antithétiques. On ne reconnaît pas là le style de Plutarque (Kirk, p. 382). Pourquoi ces mots ne seraient-ils pas les mots mêmes d'Héraclite? Bywater (fr. 40 : σκίδνησι καὶ συνάγει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι), Zeller (p. 107, n. 3), Diels (et Kranz)

l'ont pensé pour le premier couple et le troisième, Reinhardt (*Parm.*, p. 207, n. 1; et *Hermes*, 77, 1942, p. 242) pour le second et le troisième, tandis que Walzer, Kirk (et Kirk-Raven), Guthrie (p. 441), Diano, entre autres, acceptent les trois couples de verbes comme héraclitéens. Pour Marcovich (p. 208), Plutarque emprunte à une source sceptique. Soit! mais la source de cette source peut être Héraclite. En bref, si ce ne sont pas ses termes mêmes, on ne peut douter qu'ils ne rendent exactement sa pensée. « Si ce ne sont pas ses termes mêmes... » : ce doute suffit pour qu'on ne puisse leur reconnaître une authenticité littérale. Il se peut que l'emploi du ionien σκίδνημι, de préférence à σκεδάννυμι, soit dû à un usage intentionnel, par Plutarque, de la terminologie héraclitéenne; συνίσταται et ἀπολείπει que Reinhardt repère chez Empédocle (B 17, 3; B 35, 6) et Diogène d'Apollonie (B 2, B 7), ont pu être employés par Héraclite. Il reste que les trois couples de verbes ne sont pas couverts par le καθ' Ἡράκλειτον. Sans doute, la manière même dont ils sont associés, par couples de contraires, porte-t-elle la marque d'Héraclite. Mais ce qui vaut pour la forme de la composition ne vaut pas nécessairement pour les termes eux-mêmes.

Replaçons le passage dans son contexte. Il y est question de la fugitivité, de la non réelle existence de toute nature mortelle (θνητῇ φύσει, 392 a) qui échappe à la prise dans le moment que l'on veut la saisir, comme de l'eau que l'on presse dans sa main. Elle « se dissipe et se rassemble, se constitue et se défait, vient et s'en va », cela en même temps : les trois couples de verbes disent les deux mouvements de sens inverse constitutifs de tout ce qui « est », c'est-à-dire qui devient. Le propos authentique d'Héraclite, « On ne peut entrer deux fois... », s'adapte mal au contexte. Il laisse supposer une stabilité de la substance, la constitution et la dissolution n'étant pas deux processus simultanés mais successifs. Il serait possible d'entrer au moins une fois dans « le même » fleuve, de saisir au moins une fois une substance mortelle dans « le même » état. Cela entraîne les remarques suivantes : *a*) Le fait que ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ s'insère mal dans le développement de Plutarque, parle en faveur de l'authenticité de ce texte. *b*) Dans σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει, πάλιν, « de nouveau », est ajouté par Plutarque pour introduire une idée de succession s'accordant avec le fragment d'Héraclite qu'il vient de citer, mais cet ajout est artificiel et l'on voit mal ce que sont cette « dispersion » et ensuite ce « rassemblement » de la substance (de même Kirk, 382), car, s'il

s'agissait de l'assemblage des éléments constitutifs d'un être et de leur séparation, celle-ci devrait venir après. C'est pourquoi le couple σκίδησι καὶ συνάγει n'est pas à séparer des deux autres, dont il a été isolé seulement pour les besoins d'un raccord. c) Plutarque, s'étant écarté du fil continu de son développement en citant le ποταμῷ οὐκ ἔστιν..., le rejoint en deux temps : d'abord il réintroduit la notion de « nature mortelle », ensuite il corrige l'idée d'une « dispersion » et d'une « réunion » successives et revient (μᾶλλον δ') à l'affirmation de deux processus simultanés. Le rapprochement entre *Sur l'E*, 392 a-e et la section sceptique du *De Josepho* de Philon (§ 126-144) montre un étroit parallélisme permettant de conclure à une source commune, probablement énésidémienne¹. Que cette source, à son tour, remonte à Héraclite, on peut le penser pour deux raisons : a) « Enésidème et ses disciples avaient l'habitude de dire que l'orientation sceptique est une voie (*hodos*) menant à la philosophie d'Héraclite »² (Sextus, *HP*, I, xxix); b) l'analyse plutarquienne n'est autre que celle conseillée et pratiquée par Héraclite : « diviser chaque chose selon sa nature » (B 1), c'est-à-dire faire apparaître en elle l'opposition des contraires, d'où résulte, en particulier, que « nous entrons et n'entrons pas dans le même fleuve » (49 a), que toute nature mortelle, à la fois, « se dissipe et se rassemble, se constitue et se défait, vient et s'en va ». Ces couples de verbes, encore une fois, sont-ils d'Héraclite? On ne saurait l'affirmer si Plutarque les recueille d'une source sceptique, car les Pyrrhoniens ont rejoint Héraclite et l'ont pensé à partir d'eux-mêmes plutôt qu'ils n'ont pensé à partir de lui. Il est donc probable qu'ils expriment Héraclite dans leur langage plutôt qu'ils ne s'expriment dans le sien.

1. Cf. H. von Arnim, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, Berlin, 1888, chap. II : « Philo und Aenesidem ».

2. Cf. *Pyrrhon ou l'apparence*, p. 125, 146-147.

PLATON, *Cratyle*, 402 a :

πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει.

Tout cède et rien ne tient bon.

Ni Bywater, ni Diels, ni Kirk, ni Marcovich ne retiennent ce texte parmi les fragments authentiques. Mais ce rejet reste mal motivé¹. On s'étonne, par exemple, que Kirk retienne comme héraclitéens (peut-être avec raison) les mots σκίδησι καὶ συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσσει καὶ ἄπεισι, que Plutarque (392 b) n'attribue pas à Héraclite, mais non ce qui est donné par Platon comme une citation² d'Héraclite : « Héraclite dit, n'est-ce pas? que... » (Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι...).

Contre Schuster (p. 201) qui voyait dans le πάντα χωρεῖ l'expression originale de la doctrine d'Héraclite, Zeller (p. 108, n. 1) déclarait : « Je ne vois nullement pourquoi l'expression préférée par Schuster serait plus authentique que les autres qui nous ont été transmises, pourquoi le πάντα ῥεῖν qui se trouve dans Aristote ou la proposition équivalente οἶον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα, que Platon (*Théét.*, 160 d) cite comme l'opinion d'Héraclite, ne reproduirait pas aussi bien les propres paroles de ce philosophe, pourquoi enfin il aurait précisément dit πάντα χωρεῖ et non pas (selon le *Crat.*, 401 d) ἵέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν. » Accordons à Zeller qu'Héraclite, pour exprimer son « idée fondamentale », n'a pas dû se servir « d'une seule et même formule ». Toutefois, nous devons, sans la privilégier, préférer la formule qui a le plus manifestement le caractère d'une citation. Et, en l'occurrence, comme

1. « In sum, I think that Flux is Heraclitean; indeed I am disposed to take Plato's *panta chôrei* as an actual quotation from Heraclitus : there is as much reason for accepting this as there is for accepting many of the lines which orthodoxy prints as *ipsissima verba* » (Barnes, p. 65).

2. Platon « citant Héraclite », dit E. des Places, *Lexique de Platon*, Les Belles-Lettres, 1964, p. 570.

l'observe Mondolfo (p. 47), « è da tener conto del fatto che il passo citato del *Cratilo*, a differenza di tutti gli altri luoghi platonici che alludono alla dottrina eraclitea del flusso, ostenta, col suo doppio "egli dice" (λέγει), un'intenzione di dare una citation testuale ». A Wheelwright qui inclut le πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει parmi les fragments originaux (son fr. 20), Marcovich (c.r. Wheelwright, *Am. J. of Philol.*, 83, 1962, p. 206) objecte : « If so, then why not too », et de citer *Crat.*, 401 d, *Théét.*, 160 d, 182 c, *Ar.*, *Top.* A 11, 104 b 21, en négligeant le fait que dans le seul *Cratyle*, 402 a, se manifeste clairement « l'intention de donner une citation textuelle ».

Le véritable motif du rejet, par certains, du πάντα χωρεῖ (et du πάντα ῥεῖ) se laisse voir lorsque Marcovich reproche à Wheelwright d'« ignorer » les vues de Reinhardt, Cherniss, Kirk, d'après lesquelles il n'y aurait pas de « doctrine du flux » chez Héraclite : « the author supports a *Flusslehre* (Universal Flux) in Heraclitus »! Pourquoi n'y aurait-il pas de *Flusslehre* chez Héraclite? C'est, explique Reinhardt (*Parm.*, p. 207), que la « pensée fondamentale » (*Grundgedanke*) d'Héraclite constitue « ce que l'on peut concevoir de plus opposé à la doctrine du flux », à savoir l'idée de la « permanence dans le changement » (« Beharren im Wechsel, Konstanz in der Veränderung... »). Cela est mal vu, car l'idée de la « permanence dans le changement » n'est pas opposée à la « doctrine du flux »; du reste, comme l'observe Nestle (*in Zeller-Nestle*, p. 799), personne n'a jamais contesté que la doctrine d'Héraclite impliquât une permanence à travers les changements. Toutefois, la réponse de Nestle et d'autres, qu'une telle permanence est celle du feu — de l'ἀρχή —, non des choses singulières, n'est pas la bonne. Les τροπαὶ incessantes du feu ne permettent guère de parler de sa permanence. La réponse est aussi simple qu'incontestable : l'impermanence est universelle en ce sens qu'elle touche tous les prétendus « étants » — de sorte qu'il n'y a pas d'« étants » —, mais elle ne concerne pas la loi universelle de la nature (loi de l'unité des contraires) et les lois qui s'y rattachent (loi de l'équivalence dans l'échange, etc.). Les lois du changement en sont d'ailleurs les *conditions* : grâce à la constance de ces lois, l'impermanence est non seulement universelle mais éternelle.

Après le πάντα χωρεῖ..., Platon cite (cf. λέγει) le fragment 91. Comme on n'a pas admis la littéralité absolue de cette dernière citation, il semble naturel de faire des réserves sur la littéralité de la première.

Le point essentiel est de savoir s'il faut dissocier πάντα χωρεῖ et οὐδὲν μένει, comme le fait, par exemple, Marcovich (p. 194) qui fait porter la lettre par laquelle il caractérise ce témoignage (R = *Respicit* : réminiscence ou allusion) seulement sur πάντα χωρεῖ. Or il n'est pas douteux qu'il faut garder le texte indivisé. On reconnaît en effet, dans ce texte, la manière homérique d'affirmer deux fois la même chose, sous forme positive puis sous forme négative (« il se tut et ne parla pas »). C'est ainsi qu'il est question, dans l'*Iliade* (XIII, 476), d'Idoménée qui « attendait de pied ferme et ne reculait pas » (μένεν... οὐδ' ὑπεχώρει), avec l'opposition μένειν, « rester, tenir bon » - χωρεῖν, « faire place, quitter les lieux ». Héraclite a pu apprécier, dans la manière d'Homère, la double opposition de contraires : tenir/affirmatif - reculer/négatif. Il aura retenu d'Homère l'image du combat. C'est pourquoi, à la traduction habituelle « tout passe et rien ne demeure », nous préférons : *tout cède (tout fait place) et rien ne tient bon*. Les guerriers d'Homère ne reculent pas. « Tout recule », reprend Héraclite : tout cède, s'évanouit, comme nous voyons les eaux d'un fleuve céder incessamment la place à d'autres eaux. Si tout cède, tout s'écoule comme elles : dans la section du traité ps.-hippocratique *Du régime* qui porte la marque d'Héraclite, R. Joly traduit avec raison χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα (I, v, 1) par « Toutes choses, divines et humaines, s'écoulent » (au reste, cette œuvre éclectique est postérieure à Héraclite d'au moins un siècle).

Objectera-t-on qu'Héraclite ne devait pas être porté à reprendre une forme homérique alors qu'il montre une telle hostilité à Homère? Ce serait ne pas comprendre le rapport de ζήλωσις qui le liait au Poète. Nietzsche écrit, à propos de l'attaque de Xénophane contre Homère : « On ne comprend pas la force de cette attaque contre le héros national de la poésie si l'on n'imagine pas — comme ce sera aussi le cas plus tard chez Platon — l'outrance du désir, qui est à la racine de cette agression, celui de prendre la place du poète déchu et d'hériter de sa gloire. Tous les grands hommes de la Grèce se sont passé le flambeau de la joute... » (La joute chez Homère, trad. Haar-de Launay, in *Ecrits posth.*, 1870-1873, Gall., p. 196). De Platon, l'auteur anonyme du traité *Du sublime* dit qu'« il n'aurait pas fait fleurir de si grandes beautés sur les propositions de la philosophie et n'aurait pas dans les matières poétiques souvent introduit aussi la poésie des expressions, si, jeune athlète en face d'un rival depuis longtemps admiré, il n'avait de toute son âme lutté contre Homère pour s'assurer le premier rang » (13, 4). Ce

qui vaut pour Platon, avant lui pour Hérodote, Stésichore, Archiloque (*ibid.*, 13, 3), et déjà pour Hésiode, a dû valoir aussi pour Héraclite. S'il reprend une forme homérique, il imite Homère, mais pour s'opposer à lui — comme un contraire à son contraire. La μίμησις (l'imitation) se rattache à la ζήλωσις (l'émulation) et à l'ἄγών (la joute). L'imitation procède de l'esprit de compétition : je peux faire comme toi, aussi bien que toi et mieux. Idoménée « tenait bon et ne céda pas ». On dira, au contraire, que « tout cède » et que « rien ne tient bon ».

Quant à l'*adversaire* dans ce combat perdu d'avance, celui devant qui tout (toutes choses, « divines et humaines », θεῶν καὶ ἀνθρώπων) « cède » et rien « ne tient bon », nous le connaissons déjà : c'est l'αἰών (fr. B 52), le temps porteur du destin, les heures et les saisons qui « apportent tout » (B 100), mais aussi qui emportent tout. Seul subsiste le monde (B 30), le fait de l'ordre universel, mais le κόσμος est un agencement, l'agencement qui, à travers tous les échanges, mutations, apparitions et disparitions, se maintient : ce n'est pas un étant, car les rapports ne sont pas des êtres.

136

SIMPLICIUS, *Commentaire de la Physique*, p. 887, 1 Diels :

πάντα ῥεῖ.

Tout s'écoule.

Platon et Aristote emploient l'expression πάντα ῥεῖ ou l'expression analogue πάντα κινεῖται, « tout se meut », pour caractériser l'opinion « des Héraclitéens », mais aussi de « beaucoup d'autres » (πάντα... ῥεῖ, *Crat.* 440 c; πάντα... ῥεῖν, *Ar.*, *De caelo*, III, 1, 298 b 30; πάντα κινεῖται, *Théét.*, 180 d, cf. 160 d; κινεῖσθαι... πάντα, *Ar.*, *Phys.*, VIII, 3, 253 b 10). Cependant Aristote dit bien que « toutes choses sont en mouvement selon Héraclite » (πάντα κινεῖται καθ' Ἡράκλειτον, *Top.*, I, 11, 104 b 21), et Diogène Laërce (IX, 8), c'est-à-dire, en l'occurrence, Théophraste (*Phys. Opin.*), que, pour Héraclite, « tout (« tutte le cose dell'universo », Gigante, p. 355) s'écoule comme un fleuve » (ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην). Simplicius, dans son commentaire de la *Physique* d'Aristote (p. 1313, 8 D), attribue l'opinion que « toujours tout s'écoule » (ἀεὶ πάντα ῥεῖ) aux « philosophes de la nature de l'école d'Héraclite » (οἱ περὶ Ἡράκλειτον φυσιολόγοι); dans un autre passage (p. 887, 1 D.), il se réfère, précisément, « à la parole d'Héraclite, celle disant que tout s'écoule et n'est jamais le même » (τῷ Ἡρακλείτου λόγῳ τῷ λέγοντι πάντα ῥεῖν καὶ μηδέποτε τὸ αὐτὸ εἶναι). La manière la plus simple d'entendre cela est d'admettre qu'Héraclite a dit que « tout s'écoule ».

Du reste, on peut voir, d'après ce qui précède (*ad* fr. 12, 49 a, 91, et commentaire de πάντα χωρεῖ), que la formule *Panta rhei* exprime exactement, quoique incomplètement, sa pensée. De quelle sorte est l'écoulement universel? Il ressort d'un texte d'Aristote qu'Héraclite n'avait pas posé la question des espèces du changement. Parlant de ceux qui « vont jusqu'à dire que le mouvement n'appartient pas qu'à certaines choses et non aux autres, mais à toutes et toujours, sauf que cela échappe à notre perception », le Stagirite ajoute qu'ils « n'ont

pas défini de quelle espèce de mouvement ils entendent parler, ou si c'est de toutes » (*Phys.*, VIII, 3, 253 b 10-12, trad. Carteron). Platon explique que, selon les mobilistes, les « fluents », οἱ ῥέοντες, les choses se meuvent aussi bien d'un mouvement d'altération (ἀλλοίωσις) que de translation (περιφορά), de sorte que « c'est de toutes espèces de mouvement que toujours tout se meut » (*Théét.*, 181 d-e), mais il est clair qu'une telle analyse du mouvement, ou changement, est de Platon.

Est-ce à dire qu'Héraclite en reste, comme le dit Zeller (p. 108, n. 1) à l'idée « indéterminée » de mouvement? Nullement : il considère plutôt le mouvement — le changement — dans sa nature fondamentale. Il n'est « pas possible d'entrer deux fois dans le même fleuve » (B 91), car le fleuve n'est plus le même : il a changé, il est devenu autre. Il n'est même pas possible d'entrer *une fois* dans « le même » fleuve (cf. 49 a), car ce qui s'écoule « n'est jamais le même » (Simpl., *loc. cit.*). Il n'est pas d'abord quelque chose pour devenir, ensuite, autre chose, car il n'est jamais quelque chose de fixe, et, en ce sens, il n'est jamais : « Jamais rien n'est, toujours il devient » (ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται, Pl., *Théét.* 152 e). Selon Diogène Laërce (IX, 5), Héraclite, « étant jeune, avait l'habitude de dire que rien n'est » (μηδὲν εἶναι). Toutes choses, sans cesse, deviennent autres, sans jamais être restées un seul instant les mêmes —, cela dans le cadre des lois immuables de la nature. Le changement fondamental est un devenir-autre, une altération (de *alter*, autre), ἀλλοίωσις (ἄλλος, autre). Mais rien ne devient n'importe quoi, ni n'importe comment. Les transformations sont des échanges auxquels préside une loi d'équivalence. Le devenir universel, pour autant qu'il est naturel, se fait dans le respect de la mesure et de la proportion.

Quelle est la raison profonde de l'écoulement universel, du devenir? « Tout est engendré par l'opposition des contraires » (γίνεσθαι τε πάντα κατ' ἐναντιότητα, D.L., IX, 8). Le fleuve coule du haut vers le bas, qui sont des contraires. Ce qui est en haut descend, ce qui est en bas monte, ce qui est lumineux devient obscur et obscur lumineux, ce qui est jeune vieillit et vieux rajeunit, ce qui est froid s'échauffe et chaud se refroidit, ce qui est humide sèche et sec s'humidifie, etc. Toute voie détermine une voie inverse comme pouvant être suivie. Mais il n'y a pas d' « être » gardant une essence stable dans le changement. C'est pourquoi le « ce qui » est trompeur. Il vaut mieux dire : après le mouvement vers le bas, le mouvement vers le haut, et l'inverse; après la lumière (le jour),

l'obscurité (la nuit), et l'inverse; après la jeunesse, la vieillesse, et l'inverse; après le froid, la chaleur, et l'inverse; après l'humide, le sec, et l'inverse; après la vie, la mort, et l'inverse. Alors, on décrit exactement la vie de la nature, et non par les notions d' « être », de « substance », qui sont illusoires. Car, dans la nature, on n'a jamais un des contraires sans l'autre. C'est pourquoi une compensation se fait toujours, de sorte qu'aucun des contraires ne l'emporte jamais sur l'autre. L'homme vieux ne rajeunit pas, et l'on semble avoir la vieillesse sans la jeunesse, mais parce que l'on a substantifié le processus : on voudrait que *le même* qui a été jeune le redevienne; mais il y aura seulement jeunesse après vieillesse, car rien ne reste *le même*. Parce que *ce qui* est vieux ne redevient pas jeune, ou pas nécessairement, une voie paraît déterminer la voie inverse comme seulement possible : ce qui est en bas *pourra* monter. Mais le *ce qui*, l'*être* et la *substance* ne sont que les mots trompeurs du discours commun. Dans la nature, où il n'y a que des processus, les contraires sont indissociables, et les *tropai* du feu ne manquent jamais de se produire, de sorte que les grands équilibres cosmiques ne sont jamais en péril.

« Tout est un » (ἐν πάντα εἶναι, B 50), et c'est pourquoi « tout s'écoule » (πάντα ῥεῖ) : car toutes les choses (πάντα) dont est affirmée l'unité sont les contraires. Chacune d'elles (la vie, la jeunesse, la lumière, etc.) est une avec son contraire (la mort, la vieillesse, l'obscurité, etc.). Elles sont nouées l'une à l'autre, indissociables; de sorte qu'après l'une, c'est l'autre, après l'autre, c'est l'une. Or ce passage de l'une à l'autre ne requiert pas l'intervention d'un troisième terme. Il s'opère par une nécessité immanente. Mais alors il ne peut se faire que si chaque terme est en soi non un terme figé, mais un processus.

Panta rhei. Tout change. Il y a toutefois ce qui ne change pas, et qui donc est hors du tout : le *logos* comme discours vrai. Hors de l'universel non-être, le discours a un être (« De ce discours qui est toujours », B 1); mais l'être d'un discours n'est pas l'être d'une chose : c'est l'*être vrai*. « Tout arrive selon ce discours » (γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, B 1), c'est-à-dire que tout devient, se produit, change, s'écoule (ῥεῖ) selon ce que dit ce discours. Le discours dit la vérité toujours vraie, éternelle. Il dit au sujet de ce qui change ce qui ne change pas, et d'abord que *tout change* : cela ne change pas. Il fait voir la raison de l'universel changement : l'unité des contraires, loi universelle de la nature, et ce qu'elle implique : le balancement mesuré d'un contraire

à l'autre dans le respect de la loi d'équivalence (B 90). L'objet du discours n'est pas la mouvance comme telle, innommable, mais les lois, les règles qui définissent un ordre universel, l'ordre du monde, cet ordre qui est le monde, ordre éternel et grâce auquel la mouvance, la fugitivité, l'insubstantialité sont éternelles. Car que *tout s'écoule*, cela sera toujours vrai.

Index des citateurs

Il ne s'agit pas, ici, d'un « Index des sources ». Les « Sources » proprement dites sont les manuscrits. Nous les avons consultés dans les cas donnant lieu à apparat critique et dans quelques autres (cf., p. ex., 93 = B 67 a). Les éditions répertoriées ici sont celles auxquelles nous nous référons. Les éditions de références sont parfois uniques (ainsi pour 54 = B 126 a), parfois multiples. Dans ce dernier cas, nous choisissons ou l'édition qui fait principalement autorité (ainsi pour 127 = B 10; 91 = B 11), ou une édition d'une autorité égale à une autre ou comparable (ainsi pour 107 = B 88; pour 84 = B 84 a; 114 = B 84 b), ou une édition qui suit de près une édition faisant autorité, mais que nous préférons pour la commodité du lecteur (comme donnant, p. ex., avec le texte critique, une traduction : ainsi pour 73 = B 87).

AÉTIUS, *Opinions des Philosophes*, dans *Doxographi Graeci*, éd. Hermann Diels, Berlin, 1879 (réimpr. 1958, 1965, 1976).

Fr. 23 (B 3).

ALBERT LE GRAND, *De Vegetabilibus*, éd. E. Meyer et C. Jessen, Berlin, 1867.

Fr. 98 (B 4).

ANATOLIUS, *Sur les dix premiers nombres*, éd. J.-L. Heiberg, dans *Annales internationales d'histoire*, Congrès de Paris, 1900, 5^e section : Histoire des sciences, Paris, 1901.

Fr. 54 (B 126 a).

ARISTOCRITUS, *Théosophie*, dans *Fragmente Griechischer Theosophien*, éd. H. Erbse, Hambourg, 1941.

Fr. 44 (B 5); 045 (B 128); 0045 (B 127).

ARISTOTE, *De sensu*, in *Parva naturalia*, dans *Aristotle, VIII : On the soul. Parva naturalia. On breath*, éd. W. S. Hett (Loeb Class. Libr.), London-Cambridge (Mass.), 1975.

Fr. 78 (B 7).

Météorologiques, éd. P. Louis, Paris, 1982.

Fr. 88 (B 6).

Ethique à Eudème : Eudemi Rhodii Ethica, rec. F. Susemihl (Bibl. Teubner), Leipzig, 1884, réimpr. 1967 (cf. la trad. franç. annotée de V. Décarie, Paris, 1978).

Fr. 100 (B 85).

Ethique à Nicomaque : Ethica Nicomachea, rec. F. Susemihl (Teubner), Leipzig, 1880; 3^e éd. par O. Apelt, 1912 (cf. *Eth. Nic.*, rec. I. Bywater, Oxford, 1894).

Fr. 116 (B 8); 123 (B 9).

PS.-ARISTOTE, *De mundo*, éd. W. L. Lorimer, Paris, 1933.

Fr. 127 (B 10); 91 (B 11).

- ARIUS DIDYME, ap. EUSÈBE, *Praeparatio evangelica*, XV, éd. K. Mras, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, vol. 43, Berlin 1954 (cf. *Doxogr. Graeci*, éd. Diels, p. 447-472; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. Ioannes ab Arnim, vol. I, Leipzig, 1903, réimpr. Stuttgart, 1964).
Fr. 132 (B 12).
- CELSE, ap. ORIGÈNE, *Contre Celse*, éd. Marcel Borret, t. III (liv. V et VI), Paris, 1969 (cf. *Contra Celsum*, éd. P. Koetschau, dans *Die gr. christl. Schriftsteller*, vol. 3, Leipzig, 1899).
Fr. 16 (B 79); 17 (B 78); 128 (B 80).
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, I-VI, éd. Otto Stählin, dans *Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, vol. 15 (Clemens Alexandrinus, Bd. II), Leipzig, 1906; 3^e éd. revue par L. Früchtel, vol. 52, Berlin, 1960.
Fr. 3 (B 34); 4 (B 19); 5 (B 17); 22 (B 22); 24 (B 35); 30 (B 29); 31 (B 24); 32 (B 25); 33 (B 20); 56 (B 28); 59 (B 33); 65 (B 32); 66 (B 18); 72 (B 86); 80 (B 30); 82 (B 31); 94 (B 36); 103 (B 21); 104 (B 26); 105 (B 27); 112 (B 23); 121 (B 13).
Protrepticus, éd. O. Stählin, *ibid.*, vol. 12 (Clém. Alex., Bd. I), Leipzig, 1905.
Fr. 41 (B 15); 42 (B 14 b); 43 (B 14 a).
Paedagogus, éd. O. Stählin, *ibid.*, vol. 12 (Clém. Alex., Bd. I), Leipzig, 1905.
Fr. 70 (B 16).
- Codex Parisinus graecus* 1630, f^o 191 r^o (et Cod. Par. gr. 1191, f^o 72 r^o), Diels, *Vors.*, 1906. Cf. P. Schott, *Posidippi epigrammata collecta et illustrata*, Berlin, 1905 (épigr. 21, p. 79).
Fr. 097 (138).
- COLUMELLE : L. Iuni Moderati Columellae, *Rei rusticae*, libri VIII-IX, rec. Ake Josephson, Upsaliae, 1955.
Fr. 122 (B 37).
- DIOGÈNE DE BABYLONE, ap. *Philodemi volumina rhetorica*, vol. I, éd. S. Sudhaus (Bibl. Teubner), Leipzig, 1892. Cf. H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. III, Leipzig, 1903 (p. 210-243).
Fr. 55 (B 81).
- DIOGÈNE LAËRCE : *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, éd. H. S. Long, 2 vol., Oxford, 1964. Cf. la trad. angl. de R. D. Hicks (Loeb Class. Libr., 2 vol., 1925) et la trad. ital. de Gigante (Bari, Laterza, 1962, 1976).
Fr. 21 (B 40); 26 (B 129); 27 (B 38); 29 (B 42); 36 (B 39); 37 (B 121); 48 (B 43); 58 (B 44); 062 (B 46); 64 (B 41); 68 (B 47); 89 (A 1, § 9, I, p. 141, 32 DK); 102 (B 45).
- EPICTETE : *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, éd. H. Schenkl, Leipzig, 1916 (Bibl. Teubn.), réimpr. Stuttgart, 1965.
Fr. 033 (B 136).
- Etymologicon Magnum seu verius Lexicon saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis, Anonymi cuiusdam opera concinnatum*, éd. Thomas Gaisford, Oxonii, 1848.
Fr. 124 (B 48).

- EUSÈBE, *Praeparatio evangelica*, XIII, éd. K. Mras, Berlin, 1954.
Fr. 3 (B 34); voir Arius Didyme.
- Gnomologium Monacense Latinum*, dans Caecilius Balbus, *De nugis philosophorum*, éd. Ed. Woelfflin, Basileae, 1855.
Fr. 098 (B 130).
- Gnomologium Vaticanum e codice vaticano graeco* 743, éd. Leo Sternbach, dans *Wiener Studien*, 9, 1887, p. 175-206; 10, 1888, p. 1-49 et 211-260; 11, 1889, p. 43-64 et 192-242; réimpr. avec un Avant-Propos d'Otto Luschnat, dans *Texte und Kommentare*, Bd. 2, Berlin, 1963.
Fr. 026 (B 134); 032 (B 132); 063 (B 133); 0097 (B 135).
- HÉRACLITE (le « rhéteur » ou le « grammairien »), *Allegoriae Homericae*, éd. F. Buffière, *Héraclite, Allégories d'Homères*, Paris, Les Belles-Lettres, Coll. Univ. de France, 1962.
Fr. 133 (B 49 a).
- HIPPOLYTE DE ROME, *Refutatio omnium haeresium*, éd. Paul Wendland (*Hippolytus Werke*, Bd. 3), dans *Die gr. christl. Schriftsteller*, vol. 26, Leipzig, 1916. Cf. E. Miller, *Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio*, Oxford, 1851 (première publication du manuscrit découvert par Minoïde Mynas).
Fr. 1 (B 50); 25 (B 57); 28 (B 56); 34 (B 63); 74 (B 55); 83 (B 65); 86 (B 66); 87 (B 64); 106 (B 62); 109 (B 67); 115 (B 58); 117 (B 59); 118 (B 60); 120 (B 61); 125 (B 51); 126 (B 54); 129 (B 53); 130 (B 52).
- HISDOSUS SCHOLASTICUS, *De anima mundi Plat.*, ad Chalcidius, in *Plat. Tim.*, 34 b s., éd. M. Pohlenz, compte rendu des *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, de H. von Arnim, in *Berliner Philologische Wochenschrift*, 23, 1903, p. 972.
Fr. 93 (B 67 a).
- JAMBLIQUE, *De mysteriis Aegyptiorum*, éd. E. des Places : *Les mystères d'Égypte*, Paris, CUF, 1966.
Fr. 45 (B 69); 46 (B 68).
De anima, ap. Stobée, *Anthologie* : voir Stobée.
Fr. 15 (B 70).
- MARC AURÈLE, *Pensées*, éd. A. S. L. Farquharson : *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, 2 vol., Oxford, 1944; réimpr. 1968.
Fr. 10 (B 72); 11 (B 73); 12 (B 75); 13 (B 71); 14 (B 74); 85 (B 76).
- MUSONIUS RUFUS : *C. Musonii Rufi reliquiae*, éd. O. Hense (Bibl. Teubner), Leipzig, 1905. Voir aussi Stobée, *Anthologie*, III, éd. Hense.
Fr. 97 (B 118).
- NUMÉNIUS D'APAMÉE : *Fragments*, éd. E. des Places, Paris, CUF, 1973. Cf. A. Nauck, *Porphirii philosophi Platonici Opuscula selecta*, Leipzig, 1886², réimpr. Hildesheim, 1963, p. 53-81 (*L'antre des nymphes*).
Fr. 95 (B 77 a).
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones in Genesim et in Exodum : fragmenta graeca*, éd. Françoise Petit, Paris, 1978.
Fr. 53 (A 19 b, t. I, p. 149, 6-7 DK).

PLATON, *Hippias Majeur*, éd. Alfred Croiset, dans *Œuvres complètes*, t. II, 4^e éd., Paris, CUF, 1956. Cf. éd. J. Burnet, Oxford, 1903, in *Platonis Opera*, 5 vol., Oxford, 1900-1907.

Fr. 19 (B 83); 20 (B 82).

Cratyle, éd. Louis Méridier, dans *Œuvres compl.*, t. V, 2^e partie, Paris, CUF, 1931.
Fr. 135 (A 6, t. I, p. 145, 27 DK).

PLOTIN, *Ennéades*, IV, éd. Emile Bréhier, Paris, 1927.

Fr. 84 (B 84 a); 114 (B 84 b).

PLUTARQUE, *An seni res publica gerenda sit*, éd. M. Cuvigny, dans *Œuvres morales*, t. XI, 1^{re} partie, Paris, CUF, coll. Budé, 1984.

Fr. 8 (B 97).

De superstitione, éd. Frank C. Babbitt, dans *Plutarch's Moralia*, t. II, London-Cambridge (Mass.), Loeb Class. Libr., 1971.

Fr. 9 (B 89).

De Pythiae oraculis, éd. R. Flacelière, dans *Œuvres morales*, t. VI, Paris, CUF, 1974.
Fr. 39 (B 93); 40 (B 92).

De exilio, éd. Jean Hani, dans *Œuvres morales*, t. VIII, Paris, CUF, 1980.

Fr. 49 (B 94).

Quaestiones Platonicae, éd. H. Cherniss, dans *Moralia*, t. XIII, Part I, London-Cambridge (Mass.), LCL, 1976.

Fr. 51 (B 100).

De defectu oraculorum, éd. R. Flacelière, dans *Œuvres morales*, t. VI, Paris, CUF, 1974.

Fr. 52 (A 19 a, t. I, p. 149, 4-6 DK).

Adversus Colotem, éd. Benedict Einarson et Phillip H. de Lacy, *Moralia*, t. XIV, London-Cambridge (Mass.), LCL, 1967.

Fr. 61 (B 101).

Quaestiones convivales, éd. F. Fuhrmann, dans *Œuvres morales*, t. IX, 1^{re} partie, *Propos de table*, I-III, Paris, CUF, 1972; t. IX, 2^e partie, *Propos de table*, IV-VI, Paris, 1978.

Fr. 71 (B 95); 92 (B 96).

Coriolanus, éd. R. Flacelière et E. Chambry, dans *Vies*, t. III, Paris, CUF, 1972.
Fr. 72 (B 86).

De audiendis poetis, éd. F. C. Babbitt, dans *Moralia*, t. I, London-Cambridge (Mass.), LCL, 1969.

Fr. 73 (B 87).

De E delphico, éd. R. Flacelière, dans *Œuvres morales*, t. VI, Paris, CUF, 1974.
Fr. 81 (B 90); 134 (B 91).

De fortuna, éd. F. C. Babbitt, *Moralia*, t. II, London-Cambridge, LCL, 1971;
Aqua an ignis utilior, éd. H. Cherniss and W. C. Helmbold, *ibid.*, t. XII, London-Cambridge, 1968.

Fr. 90 (B 99).

De facie in orbe lunae, éd. Harold Cherniss and William C. Helmbold, *Moralia*, t. XII, London-Cambridge (Mass.), 1968.

Fr. 99 (B 98).

Consolatio ad Apollonium, éd. Jean Hani, Paris, Klincksieck, 1972.

Fr. 107 (B 88).

Camillus, éd. R. Flacelière, E. Chambry, M. Juneaux, dans *Vies*, t. II, Paris, CUF, 1961 (1968).

Fr. 110 (B 106).

POLYBE, *Histoires*, liv. IV, éd. Jules de Foucault, Paris, CUF, 1972; liv. XII, éd. Paul Pédech, Paris, CUF, 1961.

Fr. 76 (A 23, t. I, p. 149, 38 DK); 77 (B 101 a).

PORPHYRE, *Questions homériques : Porphyrii quaestionum homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias*, éd. Hermann Schrader, fasc. I, Lipsiae, 1880; fasc. II, Lipsiae, 1882.

Fr. 111 (B 102); 119 (B 103). V. Numénus.

PROCLUS, *Commentaire de l'Alcibiade*, éd. L. G. Westerink, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Amsterdam, 1954.

Fr. 35 (B 104).

Commentaire de la République, éd. W. Kroll, *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii*, 2 vol., Lipsiae, 1899-1901; réimpr. Amsterdam, 1965.

Fr. 69 (B 123).

Scholies de l'Iliade : Scholia Graeca in Homeri Iliadem, éd. H. Erbse, I, Berlin, 1969 (cf. Schol. B, éd. G. Dindorf, t. III, Oxford, 1877; Schol. T, éd. E. Maass, t. V, Oxford, 1888); *Schol. Gr. in Homeri Iliadem Townleyana* (Scholies T), éd. E. Maass, t. VI, Oxford, 1888.

Fr. 111 (B 102); 028 (B 105).

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, VII-XI, rec. H. Mutschmann, vol. II, Leipzig, 1914 (Bibl. Teubner).

Fr. 2 (B 1); 7 (B 2); 75 (B 107).

SIMPLICIUS, in *Aristotelis Physicorum libros commentaria*, éd. H. Diels, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IX et X, Berlin, 1882 et 1895.

Fr. 136.

STOBÉE : *Ioannis Stobaei Anthologium*, éd. Curtius Wachsmuth-Otto Hense, 5 vol., Berlin, 1884-1912; réimpr. 1958. On doit à Wachsmuth l'édition des deux premiers livres (vol. I et II de l'édition), à Hense l'édition des livres III et IV (vol. III, IV et V de l'édition).

Fr. 6 (B 113); 15 (B 70) : v. Jamblique; 18 (B 119); 47 (B 110); 57 (B 114); 60 (B 116); 62 (B 112); 63 (B 108); 96 (B 117); 97 (B 118) : v. Musonius; 101 (B 115); 113 (B 111); 0130 (B 137).

STRABON, *Géographie*, liv. I, éd. Germaine Aujac, t. I, Paris, CUF, 1969.

Fr. 50 (B 120).

Suda = Suidae Lexicon, éd. Ada Adler, dans *Lexicographi Graeci* (vol. I), 5 vol., Leipzig, 1928-1938; réimpr. Stuttgart, 1967-1971. Cf. Pars I. La *Suda* est une

encyclopédie composée, semble-t-il, par un anonyme byzantin de la fin du x^e siècle.

Fr. 67 (B 122).

THÉODORE PRODROME : *Theodori Prodrumi Epistolae*, éd. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, vol. 133, Paris, 1864.

Fr. 38 (B 49).

THÉOPHRASTE, *Metaphysica*, éd. W. D. Ross, F. H. Fobes, *Theophrastus, Metaphysics*, Oxford, 1929; réimpr. Hildesheim, 1967.

Fr. 79 (B 124).

De vertigine, dans *Theophrasti Eresii Opera*, éd. Friderici Wimmer, t. III, Lipsiae, 1862.

Fr. 131 (B 125).

TZETZÈS, *Commentarium in Plutum*, éd. Lydia Massa Positano, dans *Scripta Academica Groningana*, Pars IV, fasc. I, Groningen-Amsterdam, 1960.

Fr. 037 (B 125 a).

Exegesis in Homeri Iliadem, éd. Godofredus Hermannus (à la suite du traité *De metris poeticis* de Dracon de Stratonice), Lipsiae, 1812. Tzetzés est un grammairien, poète et commentateur byzantin du xii^e siècle (c. 1110-1185).

Fr. 108 (B 126).

Index des mots grecs

Cet index recueille les mots des fragments (authentiques ou douteux) d'Héraclite. Il ne vise pas à être complet. La numérotation adoptée est celle de la présente édition.

ἀγαθός, 35, 0097, 111, 113.

ἀγέλαστος, 40.

ἀγχιθασίη, 67.

ἄγω, 13, 96.

ἄγων, 29.

ἄδικος, 111.

αἰί, 2 (= αἰεί), 30.

αἰίζωος, 80.

ἀέναιος, 30.

ἀήρ, 85.

ἀθάνατος, 54, 106.

ἄθυρμα, 15.

Ἄιθης, 41, 99.

αἰδοῖον, 41.

αἴθριος, 50.

αἶμα, 44.

αἰρέω, 30, 123.

αἰσχρός, 20.

αἰών, 130.

ἀκαλλώπιστος, 40.

ἀκοή, 74.

ἄκος, 46.

ἀκούω, 1, 2, 3, 4, 16, 0045, 63.

ἀκριβής, 77.

ἀληθής, 62.

ἀληθινός, 063.

ἄλλη, 37.

ἀλλοιόω, 109.

ἄλλος, 2, 36, 37, 90.

ἄλλως, 44.

ἀμαθία, 71.

ἀμείνων, 47, 71.

ἀμύριστος, 40.

ἀμφισβητέω, 76.

ἀναθυμιάομαι, 132.

ἀναιδής, 41.

ἄναξ, 39.

ἀνάπανσις, 113.

ἀναπαύω, 33, 84.

ἀνέλπιστος, 66.

ἀνεξερεύνητος, 66.

ἄνηθος, 37, 96.

ἀνήρ, 16, 24, 37, 45, 96.

ἀνθρώπειος, 17, 23, 57.

ἀνθρώπινος, 15.

ἄνθρωπος, 2, 18, 19, 26, 28, 31,

032, 42, 44, 45, 47, 53, 60, 063,

73, 75, 80, 104, 105, 111, 120,

129.

ἀνιερωστί, 42.

ἀνταμοιβή, 81.

ἀντί, 30.

ἀντίδικος, 063.

ἀντίξους, 116.

ἀντίος (ἀντίον), 50.

ἄνω, 118.

ἄξιος, 29, 37, 115.

ἄξύνετος, 2, 3.

ἀοιδός, 35.

ἀπάγχω, 37.

ἀπαιτέω, 045.
 ἄπας, 30, 80, 81, 110.
 ἄπειμι, 3.
 ἄπειρος, 2.
 ἀπιστή, 72.
 ἄπιστος, 76.
 ἀποδίδωμι, 045.
 ἀποθνήσκω, 104, 105.
 ἀποκαθαίρω, 45.
 ἀπολείπω, 28.
 ἀπονίζω, 44.
 ἄπορος, 66.
 ἀποσθέννυμι, 80, 104.
 ἀποστρέφω, 9.
 ἄποτος, 120.
 ἄπτω, 80, 104.
 ἀρετή, 62.
 ἀρηϊφάτος, 31, 033.
 ἄριστος, 30, 38, 97.
 ἄρκτης, 50, 54.
 ἄρμονία, 116, 125, 126.
 ἄρρωστέω, 115.
 ἀρχή, 119.
 ἀρχηγός, 55.
 Ἀρχιλόχος, 29.
 ἄρχω, 114.
 ἀσκεώ, 26.
 ἄσμα, 41.
 ἀστρολογέω, 27.
 ἀστρολόγος, 028.
 ἄστρον, 90.
 αὐαίνω, 108.
 αὐγή, 97.
 αὖξω, 101.
 αὐτός, 3, 10, 41, 80, 82, 107, 114,
 117, 118, 132, 133, 134.
 ἀφανής, 126.
 ἀφικνέομαι, 63.
 βαθύς, 102.
 βαίνω, 96.
 βάκχος, 43.

βάρβαρος, 75.
 βασανίζω, 115.
 βασιλεύς, 129.
 βασιληίη, 130.
 βαύζω, 8.
 βεβαιωτής, 76.
 Βίας, 36.
 βίος, 106, 124.
 βίοτος, 097.
 βλάβη, 73.
 βόρβορος, 121 ; *caeno*, 122.
 βουλή, 59.
 (βοῦς), *boves*, 98.
 (γελοῖος), *ridiculus*, 098.
 (γενεή), *γενεά*, 52.
 γεννάω, 52.
 γῆ, 22, 82, 85, 94.
 γηραιός, 107.
 γίνομαι, 2, 12, 28, 33, 34, 36, 47,
 53, 58, 78, 82, 85, 94, 95, 128.
 γινώσκω, 5, 8, 25, 44, 56, 60, 63, 72.
 γναφεῖον, 117.
 γνώμη, 17, 64.
 γνώσις, 28.
 δαίμων, 16, 18, 045.
 δείκνυμι, 129.
 Δελφοί, 39.
 δῆμος, 35, 58.
 διαγινώσκω, 78.
 διάδω, 127.
 διαιρέω, 2, 54.
 διαφέρω, 10, 116, 125, 127.
 διαφυγγάνω, 72.
 διαχέω, 82.
 διδάσκαλος, 25, 35.
 διδάσκω, 21.
 δίζημαι, 22, 61.
 διηγέομαι, 2.
 διηνεκῶς, 10.
 διίστημι, 131.

δίκαιος, 111.
 Δίκη (δική), 49, 56, 112, 128.
 Διόνυσος, 41.
 δίς, 134.
 δοκέω, 5, 56, 105.
 δόκιμος, 56.
 δόμος, 44.
 δόξασμα, 15.
 δοῦλος, 129.
 δυνατός, 53.
 δύνω, 70.
 εἰναι, 5, 26, 37, 60, 101, 104, 125.
 ἐβδομάς, 54.
 ἐγείρω, 2, 9, 103, 104, 107.
 ἐγεῖν, 34.
 ἐγκυρέω, 5, 10.
 ἐγώ, 1, 2, 38, 74.
 ἐθέλω, 33, 57, 65.
 *εἶδω : εἰδέναι, 25, 35, 112, 128.
 εἰκῆ, 68, 79.
 *εἶλω : εἰκέναι, 2, 3.
 εἰμαρμένος, 0130.
 εἰμί, 1, 2, 7, 24, 25, 34, 37, 63, 66,
 80, 82, 90, 101, 103, 112, 129,
 130, 133, 134 (ἔστιν ἔξεστιν).
 εἰρήνη, 109.
 εἶς, 1, 9, 25, 30, 37, 38, 45, 57,
 59, 64, 65, 110, 117, 118, 127.
 ἕκαστος, 2, 109.
 ἑκαταῖος, 21.
 ἐκβάλλω, 29, 37.
 ἐκβλητός : ἐκβλητότερος, 92.
 ἐκλέγω, 26.
 ἐλεύθερος, 129.
 ἑλλήν, 28.
 ἔλπω, 66, 105.
 ἐμβάλινω, 44, 132, 133, 134.
 ἐμευτοῦ, 61.
 ἐμπαλιν, 85.
 ἐνειμι (ἐνι), 107.
 ἐνθα, 34.

ἐξαπατάω, 28.
 ἐξαρκέω, 57.
 ἐξελέγχω, 037.
 ἐξευρίσκω, 49, 66, 102.
 ἐπαιτιάζομαι, 115.
 ἐπαῖω, 62, 96.
 ἐπανίστημι, 34.
 ἐπέρχομαι, 86.
 ἐπίκουρος, 49.
 ἐπιλανθάνω, 2, 13.
 ἐπιλείπω, 037.
 ἐπιπορεύομαι, 102.
 ἐπιρρέω, 132.
 ἐπίσταμαι, 4, 25, 64.
 ἐπιφράζομαι, 44.
 ἔπος, 2.
 ἐργάζομαι, 41, 115.
 ἐργάτης, 12.
 ἔργον, 2, 124.
 ἑρινός, 49.
 ἔρις, 128.
 ἑρμόδωρος, 37.
 ἐρπετόν, 91.
 (ἔσθλω), *comedendum*, 98.
 ἐσπέρη, 50.
 ἔτερος, 026, 132.
 ἔτος, 40, 52.
 εὖ, 24.
 εὐαρίθμητος, 45.
 (εὐδαιμονίη), *felices*, 98.
 εὐδοξία, 0097.
 εὖδω, 2, 103, 104.
 εὐθύς, 117.
 εὐρίσκω, 22.
 εὖρος, 23.
 εὐφρόνη, 25, 90, 104, 109.
 εὖχομαι, 44, 045.
 ἑφέσιος, 037, 37.
 ἔχω, 7, 17, 33, 75, 96.
 ζάω (ζώω), 7, 33, 34, 104, 106, 107.
 Ζεύς (Δίος, Ζηνός), 50, 65.

ἡδηδόν, 37.
 ἡγέομαι, 0045.
 ἡδονή, 109.
 ἡδύς, 113.
 ἦθος, 17, 18.
 ἥλιος, 026, 49, 88, 90 ; cf. 23.
 ἡμέρη, 10, 25, 88, 109, 110.
 ἡμισυς, 82.
 ἦρω, 44.
 Ἡσίοδος, 21.
 ἦώς, 50.

θάλασσα, 82, 120.
 Θαλῆς, 27.
 θάνατος, 85, 94, 95, 103, 106, 124.
 θεῖος, 17, 57.
 θέλω, 47.
 θεός, 19, 31, 032, 40, 44, 0045, 80, 109, 111, 129.
 θερμός, 108.
 θέρος, 109.
 θέρω, 108.
 θνήσκω (τεθνεώς), 106, 107.
 θνητός, 30, 106.
 θρηνέω, 0045.
 θυμός, 100.
 θύωμα, 109.

ἱατρός, 115.
 ἴδιος, 7, 9.
 ἱερός, 062.
 ἱστορίη, 26.
 ἴστωρ, 24.
 ἰσχυρίζω, 57.
 ἰσχυρός, 57.
 ἰχθύς, 120.

καθαίρω, 44.
 καθαρός, 033, 120, 121.
 καθεύδω, 11, 12, 107.
 καίω, 115.

κακός, 35, 063, 75, 115.
 κακοτεχνίη, 26.
 καλός (κάλλιστος), 20, 79, 111, 116.
 κάματος, 113, 114.
 καπνός, 78.
 καρφαλέος, 108.
 (καταγέλαστος), *ridendus*, 098.
 καταδουλόω, 032.
 κατακτείνω, 28.
 καταλαμβάνω, 56, 86.
 καταλείπω, 33, 37.
 κάτω, 118.
 κεραυνός, 87.
 κινέω, 131.
 κλέος, 30.
 κοιμάω, 9.
 κοινός, 9 ; cf. ξυνός.
 (κόνις), *pulvere*, 122.
 κοπίς, 55.
 κόπριον, 92.
 κορέννυμι, 30.
 κόρος, 83, 109, 113.
 κόσμος, 9, 12, 79, 80.
 κρατέω, 57.
 κρείττων, 126.
 κρίνω, 86.
 κρύπτω, 39, 69, 71.
 κτῆνος, 30.
 κυβερνάω, 64.
 κυκεών, 131.
 κύκλος, 119.
 κύων, 8.
 κωφός, 3.

λαγχάνω, 32.
 λαμβάνω, 28, 115.
 λανθάνω, 2, 70.
 λέγω, 4, 11, 28, 37, 39, 57, 62, 65.
 λεσχηνεύω, 44.
 ληναίζω, 41.
 λήνη, 43.
 λιμός, 109, 113.

λόγος, 1, 2, 7, 36, 54, 63, 73, 82, 101, 102.
 (λούω), *lavari*, 122.
 λύρη, 125.

μάγος, 43.
 μάθησις, 74.
 μαίνω, 40, 41, 44.
 μανθάνω, 5.
 μαντεῖον, 39.
 μαρτυρέω, 3.
 μάρτυς, 28, 75, 77.
 μάχομαι, 58, 100.
 μέγας (μέζων, μέγιστος), 32, 62, 68.
 μεθύσκω, 96.
 μένω, 105, 135.
 μεταβάλλω, 84.
 μεταπίπτω, 107.
 μέτειμι, 60.
 μετρέω, 82.
 μέτρον, 49, 80.
 μηδεῖς, 115 ; cf. 37.
 μιαίνω, 44.
 μιαρός, 120.
 μισθός, 115.
 μνήμη, 54.
 Μνήσαρχος, 26.
 μοῖρα, 32.
 μόρος, 32, 33.
 μοῦνος, 65.
 μοχθέω, 114.
 μύριος, 38.
 μυστήριον, 42.
 μύστης, 43.
 μύω, 42.

νεκρός, 34.
 νέκυς, 92.
 νέμω, 91.
 νέος, 88, 107.
 νήπιος, 16.
 νομίζω, 42.

νόμος, 57, 58, 59.
 νόος, 21, 35, 57.
 νόσος (νοῦσος), 033, 062, 113.
 νοτίζω, 108.
 νυκτιπόλος, 43.

ξένος, 10.
 Ξενοφάνης, 21.
 ξύν, 57.
 ξυνίημι, 125.
 ξυνός, 6, 7, 57, 119, 128 ; cf. κοι- νός.

όδός, 13, 0097, 102, 117, 118.
 οἰακίζω, 87.
 οἴησις, 062.
 ὄκη, 96.
 ὀκοῖος, 2, 5, 44, 82.
 ὀκόσος, 2, 47, 53, 63, 103.
 ὀκόταν (ὀπόταν), 96, 109.
 ὄκωσπερ, 2, 16, 30, 57, 81, 109, 125.
 ὀλέθριος, 120.
 ὀλίγος, 22, 35, 45.
 ὄλος, 127.
 Ὀμηρος, 028, 28, 29.
 ὀμιλέω, 10.
 ὀμιλος, 35.
 ὀμοίως, 29.
 ὀμολογέω, 1, 125.
 ὀνήιστος, 37.
 ὄνομα, 65, 112, 124.
 ὀνομάζω, 109.
 ὄνος, 123.
 ὄρασις, 062.
 ὀράω, 28, 103.
 (ὄρνις), *cohortales aves*, 122.
 (ὄροδος), *orobum*, 98.
 ὀρύσσω, 22.
 ὀσμάω. ὀσμάομαι, 99.
 ὄστις (ὄτεφ, ἄσσα), 25, 37, 41, 44, 105.

οὐδεὶς, 63, 135.
οὔρος, 50.
οὔς, 75, 77.
ὀφθαλμός, 75, 77.
ὄψις, 74, 104.

παιδεία, 026.
παιδεύω, 026.
παίζω, 130.
παῖς, 14, 15, 16, 28, 33, 96, 130.
παλίντροπος, 125.
παντάπασι, 45.
πάντη, 115.
πάντως, 0130.
πάππος, 53.
παρὰπλησίως, 28.
πάρειμι, 3.
πᾶς : πάντα, πάντων, πᾶσι..., 1, 2, 6,
26, 28, 37, 51, 57, 60, 63, 73,
78, 81, 86, 87, 91, 102, 111, 127,
128, 129, 135, 136 ; πάντα διὰ
πάντων, 64.
πατήρ, 129.
πείθω, 35, 59.
πειράω, 2.
πέρας (πεῖρας), 102, 119.
περιγίνομαι, 57.
περιφέρεια, 119.
πεττεύω, 130.
πηλός, 44.
πίθηκος, 19, 20.
Πλειάς, 54.
πληγή, 91.
πλοῦτος, 037.
ποιέω, 2, 11, 26, 41, 62, 80, 113,
129.
πόλεμος, 109, 128, 129.
πόλις, 37, 57.
πολυμαθία, 21, 26.
πολύς (πλείων, πλείστος, οἱ πολλοί),
5, 7, 22, 24, 25, 30, 35, 36, 57.
πομπή, 41.

ποταμός, 132, 133, 134.
πότιμος, 120.
πούς, 23.
(πρέπω), *convenit*, 098.
πρηστήρ, 82.
πρόσθεν ἤ, 2, 82.
προτιμάω, 74.
πρώτος, 2, 82.
πτοέω, 73.
Πυθαγόρης, 21, 26.
πῦρ, 80, 81, 82, 85, 86.
πυρκαϊή, 48.

ῥαπίζω, 29.
ῥέω, 136.
ῥίς, 78.

σθέννυμι, 48.
σελήνη, 54.
σημαίνω, 39.
σημεῖον, 54.
Σίβυλλα, 40.
σκάφη, 89.
σκολιός, 117.
σοφία, 19, 26, 62.
σοφός (σοφώτερος, σοφώτατος), 1,
19, 28, 63, 64, 65, 97.
σπανίως, 45.
στόμα, 40.
συγγραφή, 26.
συμβάλλω, 54, 68.
συμμίσγω, 109.
συμφέρω, 116, 127.
συνάδω, 127.
σύναψις, 127.
συνεργός, 12.
σύντομος, 0097.
σύρμα, 123.
σφάλλω, 96.
(σῶμα), *corpus*, 67 a.
σωτήριος, 120.
σωφρονέω, 60, 62.

τεῖχος, 58.
τέκτων, 56.
τέμνω, 097, 115.
τέρμα, 50.
τέρψις, 95.
Τευτάμειος, 36.
(τέφρη), *cinere*, 122.
τιμάω, 31.
τιμή, 032.
τοκεύς, 14.
τόξον, 124, 125.
τοσοῦτος, 57.
τρέφω, 57.
τριάκοντα, 52.
τριακονταετία, 53.
τρίβος, 097.
τροπή, 82.

ὔδρις, 48.
ὑγιεινή, 113.
ὑγρός, 95, 96, 108, 132.
ὔδωρ, 85, 94, 120, 121, 132.
ὑμνέω, 41.
ὑπερβαίνω, 49.
ὑπνος, 103.
ὑπολαμβάνω, 111.
ὔς, 121 ; *sues*, 122.

φαίνω, 10.
φανερός, 28, 126.
φάος, 104.
φάτις, 3.
φέρω, 28, 51.
φημί, 37.
φθέγγομαι, 40.
φθείρ, 28.
φιλέω, 69, 73.

φιλόσοφος, 24.
φράζω, 2.
φρήν, 35.
φρονέω, 5, 6.
φρόνησις, 7.
φύλαξ, 34.
φυλάσσω, 56.
φύσις, 2, 62, 69, 110.
φωνή, 40.

χαίρω, 121.
χαλεπός, 100.
χειμών, 109.
χέω, 79.
χίλιοι, 40.
χρέω, 35, 128.
χρή, 24, 48, 57, 58, 128.
χρῆμα, 81.
χρησιμοσύνη, 83.
χρόνος, 52.
χρυσός, 22, 81, 123.
χωρέω, 135.
χωρίζω, 63.

ψεῦδος, 56.
ψεύδω. ψεύδομαι, 062.
ψυχή, 033, 75, 94, 95, 96, 97, 99,
100, 101, 102, 132.
ψυχρός, 108.
ψύχω, 108.

*ὠνέω : ὠνέομαι, 100.
ὠρη, 51, 54.
ὤς, 7.
ὥσπερ, 11, 045.
ὥστε, 63.

Index des passages d'auteurs anciens

AÉTIUS (Diels-Kranz)		ARATOS		Partie des animaux		AUGUSTIN, <i>Confessions</i>	
I, 3, 11 (22 A 5, 16-21)	284, 290	<i>Phénomènes</i> , v. 91-95	195 n. 1	I, 5, 645 a 17 s.	249	X, 17	229
I, 7, 22 (22 A 8, 34)	285, 444	v. 258	210	Météorologiques		AULU-GELLE, <i>Nuits Attiques</i>	
I, 23, 7 (22 A 6, 29)	280, 283, 361	ARCHILOQUE (Diehl)		I, 14, 352 a 29 s.	204	VII, 1, 3-4	391
II, 1, 1 (14 A 21, 24)	279	fr. 9	118	II, 2, 355 a 14	306-308	CELSE : v. Origène	
II, 4, 3 (22 A 10, 22)	284	fr. 38	437	III, 1, 371 b 15	304	CENSORINUS, <i>De die natali</i>	
II, 11, 4 (22 A 10, 23)	285	fr. 64	117, 118	<i>Du Ciel</i>		17, 2	201 s., 374
II, 20, 3 (21 A 40, 34)	307, 308	fr. 68	52	I, 10, 279 b 14 s.	286	18, 11	203
II, 20, 16 (22 A 12, 27)	308	fr. 74	313	III, 1, 298 b 30	467	CHALCIDIUS, <i>In Timaeum</i>	
II, 21, 4 (22 B 3, 5)	97-98	fr. 88	344	<i>De Sensu</i>		c. 251	6
II, 24, 4 (21 A 41, 1)	306	ARISTOCRITUS		V, 443 a 23	273-275	c. 220	323
II, 24, 9 (21 A 41 a, 5)	307	<i>Théosophie</i> , 68, 69, 74	171-179	<i>De l'Ame</i>		c. 237	325
II, 32, 3 (22 A 13, 1)	203	ARISTOPHANE		I, 2, 405 a 25-27	288, 329, 454	CHRYSSIPPE (Arnim, <i>St. Vet. Fr.</i>)	
IV, 3, 12 (22 A 15, 17)	327, 454	<i>Acharniens</i> , 263 s.	157	I, 2, 405 b 4	328	II, 879	323
IV, 23, 3 (<i>Dox.</i> 415)	324	<i>Nuées</i> , 96	248	<i>De Divinatione per somnum</i>		II, 1169 : v. Aulu-Gelle	
V, 23 (22 A 18, 1)	7, 207 n. 4	<i>Oiseaux</i> , 199 ; <i>Paix</i> , 681	267	II, 463 b 13-14	362	CICÉRON	
ALBERT LE GRAND		ARISTOTE		<i>Ethique à Nicomaque</i>		<i>De Fato</i> , III, 5	112
<i>De Veget.</i> , VI, 401	345-347	fr. 3 Rose	187	I, 9, 1099 a 28	184	<i>De divinatione</i> , I, 30	364
ALCÉE, fr. 35 Diehl	222	fr. 32 et 36 Rose	168	II, 2, 1104 b 16	401, 402	<i>Tusculanes</i> , IV, 11, 26	232
ALCMÉON (DK 24 B 1)	251	fr. 192 Rose	78, 79	VIII, 2, 1155 b 4	401-403	V, 36, 105	146
ALEXANDRE D'APHRODISE		<i>Catégories</i>		X, 5, 1176 a 7	420-422	CLÉANTHE (Arnim, <i>St. Vet. Fr.</i>)	
<i>De Fato</i> , 6 (p. 10, 16 Thillet)	84	11 b 20	27	<i>Ethique à Eudème</i>		I, 537	316
<i>In Meteor.</i> (p. 72, 31 Hayduck)	307	11 b 35	25	I, 1, 1214 a 6	184	I, 141 et 519	452 s.
Ps.-ALEXANDRE		12 b 16	26	II, 7, 1223 b 23, 28	350-353	CLÉMENT D'ALEXANDRIE	
<i>Problemata</i> , IV, 42 (p. 11, 16 Us.)	450	<i>Topiques</i>		VII, 1, 1235 a 26	439	<i>Pédagogue</i>	
ANACRÉON, fr. 40, 2 Rose	336	A, 11, 104 b 21	464, 467	<i>Politique</i>		II, 29, 3	341
ANATOLIUS D'ALEXANDRIE		<i>Métaphysique</i>		III, 13 1284 a 26 s. ;		II, 99, 5	256-257
<i>Sur la décade</i> (p. 36 H.)	209-210	A, 3, 984 a 5-6	329	1284 b 28 s.	144	III, 2, 8, 3	43 n. 19
ANAXAGORE		A, 3, 984 a 7	277	V, 10, 1310 b 37	443	<i>Protreptique</i>	
fr. 8 (DK 59 B 8, 14)	63, 279	A, 5, 986 a ; 986 b 3	93	V, 10, 1311 a 33	189	II, 17, 2	163
fr. 12 (59 B 12, p. 38, 3)	83	A, 5, 986 b 21 s.	91	V, 11, 1315 a 30	350	II, 17-18	170
ANAXIMANDRE		Γ, 5, 1010 a 12 s.	460	<i>Rhétorique</i>		II, 22, 2	161-170
fr. 1 (DK 12 B 1)	194, 438, 449	Z, 16, 1040 b 8	276	II, 23, 1400 b 7-9	178-179	II, 24, 3	178
DK 12 A 15	252	Z, 17, 1041 b 12 s.	276, 277	III, 5, 1407 b 16	29	II, 34, 5	157-160
<i>Anecdota Parisiensia</i>		H, 6, 1045 a 9	276	III, 10, 1411 a 18	141	X, 92, 4	416-417
I, p. 167, 17 Cramer	381	N, 6	210	<i>Poétique</i>		XI, 113, 3	313
<i>Anthologie grecque</i>		N, 6, 1093 a 18	209 n. 2	IV, 1449 a 11-12	157	<i>Stromates</i>	
VII, 40	145 n. 3	<i>Physique</i>		Ps.-ARISTOTE, <i>De Mundo</i>		I, 2, 2	416-417
VII, 62	317	III, 5, 205 a 4	286	4, 395 a 22	304	I, 65	6, 144
IX, 359	336	VIII, 3, 253 b 10	467 s.	5, 396 a 33 s.	44, 218	II, 8, 1	52-54
XI, 42	169	<i>Histoire des animaux</i>		5, 396 b 7 s.	40-41	II, 15, 68, 3	416
		II, 8	87 n. 1	5, 396 b 15 s.	403	II, 17, 4	245-247
				5, 396 b 20-22	433-436	II, 24, 4	50-51
				6, 400 b 28 ; 400 b 32	317	III, 14, 1	131-132
				6, 401 a 10-11	315-318	III, 21, 1	361-362
				7, 401 a 13	244	IV, 4, 2	95-96
				ARIUS DIDYME, 39, 2 Diels	452-454	IV, 10, 1	391-393
				ATHÉNÉE, <i>Deipnosophistes</i>		IV, 16, 1	123-124
				I, 3 a	106		
				V, 178 f	416-417		

IV, 49, 3	127-128	VII, 145	308
IV, 141, 2 ; 144, 3	363-368	VII, 147	244
V, 9, 3	213-216	VIII, 4	79
V, 59, 5	120-122	VIII, 6	106-108
V, 81, 1	83 n. 3	VIII, 30	328
V, 88, 5	260-261	VIII, 48	279
V, 104, 2	279-286	IX, 1	5, 91-94, 116-119, 241-242
V, 104, 3	289-292	IX, 2	6, 143-146, 187-191, 220-223
V, 115, 1	243-244	IX, 3	6
V, 115, 2	224-226	IX, 4	97
V, 115, 3	48-49	IX, 5	12, 34, 107, 230, 468
V, 140, 5	99-101	IX, 6	6, 7, 8, 164
VI, 17, 2	327-329	IX, 7	7, 97, 232-233, 357-360, 444
COLUMELLE		IX, 8	6, 7, 285, 287, 410, 467, 468
<i>De re rustica</i> , VIII, 4, 4	418-419	IX, 9	7, 290, 308, 309-312, 410
CTÉSIAS DE CNIDE		IX, 10	7, 290, 308, 309 s.
688 F 45 § 51 Jacoby	272	IX, 11	7, 98, 308, 309 s.
DÉMOCRITE (Diels-Kranz 68)		IX, 12	12, 337
A 33	37 n. 11	IX, 15	6
B 9 ; B 101 ; B 191	373	IX, 16	7, 130 n. 7, 148, 181
B 177	237	IX, 73 s.	251, 251-252
B 180	104	ELIEN	
B 195	176	<i>Histoires variées</i> , III, 26	221 n. 6
B 236	351, 352	EMPÉDOCLE (DK 31)	
DÉMOSTHÈNE		B 17, 3 ; B 35, 6	461
<i>Ambassade</i> , 255	189	B 105	328
<i>Sur la couronne</i> , 259	174	B 108	379
DIODOTE DE SICILE		B 112	79, 336
XVII, 7, 5-7	310 n. 2	B 114	79
DIOGÈNE D'APOLLONIE (DK 64)		B 134	279
A 4	37 n. 11	EPICARME (DK 23)	
B 1	31 n. 3	B 17	84
B 2	63, 279, 373, 461	EPICTETE, <i>Entretiens</i>	
B 7	461	II, 17, 1 ; 17, 39 ; III, 14, 8	232
DIOGÈNE LAËRCE		EPICURE	
I, 8	168	<i>A Pythoclès</i> , 103-104	304
I, 17	107 n. 1, 237	fr. 224 Usener	233
I, 21	107	EPIPHANE	
I, 22	104 n. 3	<i>Ancoratus</i> , 104, 1	178
I, 23	109-110	ESCHYLE	
I, 41	104 n. 3	<i>Agamemnon</i> , 41	237
I, 88	136, 138-140	367	316
II, 12	97	763 s.	293
II, 45	168	913	444
III, 85	399	928 s.	128
IV, 50	232	1050-1053	267
V, 87	118	<i>Les Choéphores</i> , 398	384
VII, 23 ; VII, 115	232, 233		

<i>Les Euménides</i> , 55-56	175	GALIEN	
281	172	<i>De dignosc. puls.</i> , VIII, p. 773 K.	147
283	417	<i>Scripta minora</i> , IV, p. 786 K.	340
1045	256	<i>Gnomologium Monacense Latinum</i>	
<i>Les Perses</i> , 13	60	I, 19 (f° 84 r°) Woelfflin	343-344
349	222	<i>Gnomologium Parisinum</i> (suppl. 134), n° 209	
<i>Prométhée enchaîné</i> , 91	256	Sternbach (<i>Acad. Cracov.</i> 20, 1893,	
443, 456	77	p. 152)	232
516	193	<i>Gnomologium Vaticanum</i> 743, éd. Sternbach	
<i>Les Sept contre Thèbes</i> , 18	104	n° 312	125-126
444	302	n° 313	237
608	316	n° 314	104-105
<i>Les Supplantes</i> , 584	243	n° 315	338-339
<i>Etymologicum Magnum</i>			
s. v. βιός	423-424	HÉCATÉE, <i>Histoires</i> (= <i>Généal.</i>)	
EUDÈME DE RHODES		fr. 1 Jacoby	31 et n. 3, 32, 94
fr. 144 Wehrli VIII	109	Ps.-HÉRACLITE, <i>Lettres</i>	
EUPOLIS		V et VI	38, 42, 402
fr. 304 Kock (<i>Comic Attic. Fr.</i>)	8	VII	391, 392
EURIPIDE		VIII	141, 142, 155
<i>Alceste</i> , 394-395	280	IX	84
521	455	HÉRACLITE LE RHÉTEUR	
<i>Andromaque</i> , 269	315	<i>Allégories d'Homère</i> , 23, 6	244
<i>Electre</i> , 383	76	24	455-458
<i>Hécube</i> , 132	211	43, 7	287
<i>Les Héraclides</i> , 899-900	447	48, 6 ; 53, 3 ; 70, 6	112
<i>Hippolyte</i> , 740	193	HERMIPPE, fr. 4 Kock	411, 412
<i>Ion</i> , 718	161, 169	HÉRODOTE, <i>Histoires</i>	
<i>Iphigénie en Tauride</i> , 380 s.	173	I, 8	272
<i>Oreste</i> , 1635	243	I, 30	127
<i>Les Phéniciennes</i> , 1	336	I, 32	128, 184
<i>Les Supplantes</i> , 944	379	I, 74	109
<i>Les Troyennes</i> , 802	442	I, 92	8, 405
1068	310 n. 2	I, 94	447
Fragments (Nauck ² , <i>Trag. Graec. Frag.</i>)		I, 95	34 n. 7
8	144	I, 131	175
38 et 444	216	I, 140	315
461	117 n. 2	I, 141	221
472 (<i>Les Crétois</i>)	170	I, 162	221 n. 5
480 (v. Plut., <i>Erot.</i>)	74	I, 165 ; 170	139
509	216, 256	II, 33	251
519	48 n. 1	II, 51	157
532	456 n. 1	II, 52	281
833	456 n. 2	II, 53	125 n. 1
EUSÈBE, <i>Prép. Evang.</i>		II, 55	388
VIII, 14, 67	340	II, 57	267
XIII, 13, 31	289	II, 85	174
XIII, 13, 42	48-49	II, 99	272
XIV, 3, 8	287	II, 123	158, 166
XV, 20, 2	452-454		

III, 16	284, 294, 299	HIPPOCRATE	
III, 40	184	<i>De l'Aliment</i> , XXIV, XLII	455
III, 57	95	XLV	410
III, 80	189	<i>De l'Ancienne médecine</i>	
III, 108	281	XX, 1-3	37 n. 11, 229 n. 3
IV, 48	33 n. 5	<i>Aphorismes</i> , II, 22 ; V, 19	401
IV, 75	452	<i>De la Bienséance</i> , 4	233 n. 1
IV, 95	106	<i>Des Chairs</i> , XV, 4	37 n. 11
V, 58	7	<i>Epidémies</i> , VI, 5, 5	325
V, 77	187-188	<i>Pronostic</i> , 2	379
VI, 8 et 17	139	<i>Du Régime</i>	
VI, 16	169	I, 3-4; 4, 3 ; 5, 2 ; 5-7 ; 8-9 ; 10-24	41
VI, 47	95	I, 5, 1	465
VII, 10	253	I, 6, 1	402
VII, 19 et 37	168	I, 6, 3	325, 354
VII, 53	55	I, 7, 2	402, 409
VII, 69	428 n. 4	I, 13, 1	42, 235
VII, 113	161, 168	I, 14, 1 ; 15, 1 ; 15, 2 ; 16, 1 ; 17, 1 ;	
VII, 142	230	18, 2 ; 18, 3 ; 19, 1 ; 20, 1 ; 21, 1 ;	
VIII, 59	116	22, 1 ; 23, 1 ; 24, 1 ; 24, 3	42
VIII, 77	293	I, 18, 1	42, 402
		I, 29, 2	41, 248
		IV, 92	158
		<i>Des Vents</i> , 1	401
HÉSIODE		HIPPOLYTE, <i>Refut. omnium haeresium</i>	
<i>Théogonie</i> , 27-28	94, 216	I, 14, 3	307
100	121	V, 19, 4 ; 21, 23	381
195 s.	423	IX, 9, 1	23-28
213	93, 102	9, 2	425-429
609	446	9, 3	30, 32
699	341	9, 4	441-443, 446-449
748 ; 750	103	9, 5	264-265, 430-432
901-902	194	9, 6	113-115
902	391	10	25, 45
<i>Les Travaux et les Jours</i>		10, 1	264-265
14, 19	439	10, 2	102-103
24, 26	118	10, 3	398-400
96	245	10, 4	404-410
121-122	77	10, 5	414-415
122-123	133	10, 6	133-134, 369-371
217	393	10, 7	293-294, 299-305
217-218	194	10, 8	25, 379-383
225-229 ; 230-235	438	X, 11, 3	381
267	256	32	25 n. 4
274-285	388	HIPPONAX, fr. 80 Diehl	452
606	420	HISDOSUS SCHOLASTICUS	
694	187	cod. <i>Par.</i> 8624, f° 17 v°	322-326
695-696	202	HOMÈRE	
723	63	<i>Iliade</i> , I, 49, 53	424, 426
792	100	I, 63	362
<i>Le Bouclier</i> , 477	349 n. 3	211, 218	442
fr. 183 Rzach	201		
HIÉROCLÈS D'ALEXANDRIE			
<i>Sur les Vers d'Or</i>	78		

290	33 n. 5	31	123
429 ; II, 196	352	418	193
505-510	125-126	XX, 74	424
544	441	XXI, 6, 7	260
II, 197	125	XXII, 304-305	117, 121
813-814	424	362	328
867	267	XXIII, 486	100
III, 277	256, 280	649-650 ; XXIV, 57, 66	123
IV, 105 s. ; 125-126	428	XXIV, 46-54	189
110 s.	430	<i>Odyssée</i> , I, 16	412
112 ; 122 s.	426	I, 58	60
170	127	107	447
V, 442	317	III, 236	303
501	299	IV, 418	315
685	446	V, 160	446
VI, 208	117	275	195
442, 446	121	VII, 261	412
488-489	35, 111, 112	VIII, 491	272
VII, 99	328	492	279
422	307	IX, 523	446
VIII, 68	112, 307	X, 234 s.	450
266	428	303	39
IX, 337	68	XI, 1 s.	349
398 s.	130	36 s.	328, 349 n. 4
401, 408, 415	121	109	256
498	125	153	349 n. 4
571-572	193 n. 2	593 s.	397
608	124	596	409
678	352	XII, 382-383, 385	194
XI, 450-455	321	XIV, 79	197
784	117	XV, 70-71	187
624 s.	450	XVIII, 323	76
XIII, 476	465	XIX, 407 s.	423
XIV, 187	279	XXI, 11, 59	428
259	282	393-394	430
291	424	406, 411	426
XV, 187 s. ; 192	196	406 s.	429
362 s.	448	XXII, 347	230 n. 4
363	76	<i>Hymnes homériques</i>	
608, 612	123	A Déméter, 208-209	451
443	428		
XVI, 453	446	ION DE CHIO (DK 36)	
XVII, 446-447	317	fr. B 1	31 et n. 3, 32
XVIII ; XX	112, 117	ISOCRATE, <i>Panég.</i> , 89	190
61	280		
107	45, 71, 117, 439		
251-252	111	JAMBLIQUE	
309	437	<i>De l'Ame</i> : v. Stob. I, 49, 37 ; I, 49, 39 ;	
487	197	II, 1, 16	
489	195	<i>Les Mystères d'Egypte</i>	
501	100	I, 11	182-183
XIX, 2	282	V, 15	180-181

V, 26	171	OLYMPIODORE	
<i>Protreptique</i> , 21	350	<i>In Meteor.</i> (p. 136, 6 Stüve)	307
JULIEN, <i>Discours</i>		<i>Oracles chaldaïques</i>	
VII, 11, 216 c	253	fr. 159 Des Places	129
20, 226 c	320	ORIGÈNE, <i>Contra Celsum</i>	
IX [VI], 5, 185 a	229 n. 1	V, 14	320
[LONGIN], <i>Du Sublime</i>		VI, 12	77-80, 81-83
XIII, 2	118	VI, 42	437-440
XIII, 3, 4	465 s.	VII, 62	171
LUCIEN		<i>Orphica</i> , fr. 226 Kern	327
<i>Les Sectes à l'encan</i> , 14	151, 330	PARMÉNIDE (DK 28)	
<i>Art d'écrire l'histoire</i> , 29	272 n. 1	B 4	269
LUCRÈCE		B 6	5, 455
I, 635 s.	7	B 8	379
I, 690-692	288	B 8, 16 ; 8, 40	455
V, 661 s. ; 720-730	310 n. 2	PHILODÈME	
VI, 219-238	303	<i>De pietate</i> , 14 (<i>Dox.</i> , 548 b)	441
LYDUS, <i>Des Mois</i> , III, 14	206 n. 3	433 II a	438
LYSIAS		<i>Rhetorica</i> , I, 57 et 62	211-212
P. 198 (<i>Dis. funèbre</i> , 79, 80)	123	PHILON	
MACROBE		<i>De aeternitate mundi</i> , 111	327
<i>Com. in Cic. somnium Scip.</i>		<i>De Iosepho</i> , 127, 128	374
I, 14, 19	329	126-144	462
MANILIUS, <i>Astrologiques</i>		<i>Legum allegoriae</i>	
IV, 869 s. Housman	253	I, 108	364 n. 3
MARC AURÈLE, <i>Pensées</i>		III, 7	32, 293
IV, 23	198	<i>De mutatione nominum</i> , 60	253
IV, 46	65-69, 72-73, 297-298	<i>De opificio mundi</i> , 101	209
V, 33	328	<i>De providentia</i> , II, 66	340
VI, 42	70-71	<i>Quaestiones in Genesim</i>	
IX, 3 ; IX, 10	198	II, 5	206-208
MAXIME LE CONFESSEUR (PG 91)		IV, 1	253
<i>Sermones</i> 34 (p. 897 A)	232	<i>Quis rerum divinarum heres sit</i> ,	
46 (p. 937 C)	338-339	208-214	414
MAXIME DE TYR, 41, 4 k	297	<i>De somniis</i> , I, 6	253
MELISSOS (DK 30), B 8	237, 373, 377	I, 156	410
MICHEL D'EPHÈSE		<i>De specialibus legibus</i>	
<i>In Eth. Nic.</i> (p. 570, 20 H.)	420	I, 208	293
MIMNERME (Diehl)		<i>De vita Mosis</i> , I, 31	410
fr. 2	457 n. 3	PINDARE	
fr. 10	307	<i>Isthmiques</i>	
MUSONIUS RUFUS		III, 18	446
fr. 18 a (Hense)	340-342	V, 28	282
NUMÉNIUS, fr. 30 Des Places	129	VII, 17-19	121
		VII, 41 ; VIII, 14-15	446
		<i>Néméennes</i>	
		VII, 21	138
		VII, 32	138, 354
		X, 71	302

<i>Olympiques</i>		<i>Ménexène</i> , 249 b	123
I, 64	256	<i>Ménon</i> , 84 a	232
II, 11	446	<i>Parménide</i> , 127 b	5
II, 18	257, 441	<i>Phédon</i> , 60 b	395
II, 18-19	282	69 c	417
II, 45	193	80 d ; 81 c	349 n. 3
IX, 60	446	<i>Phèdre</i> , 274 d	447
XIII, 10	293	<i>Philèbe</i> , 43 a	409
<i>Pythiques</i>		<i>République</i>	
II, 50	357	IV, 439 b	428 n. 2
III, 114 ; IV, 185 s.	121	VI, 487 b-c	447
VIII, 95-96	456 n. 2	VII, 540 a	341
VIII, 97	446	IX, 572 e	168
fr. 33 Schroeder	257, 282	X, 613 b	408
130 Schr.	381	617 e	85
131 Schr.	364	<i>Sophiste</i> , 242 e	286, 425
159 Schr.	216, 256	<i>Théétète</i> , 150 c	233
198 Schr.	104	152 e	468
229 Schr.	118 n. 4	160 d	463, 464, 467
Parthénée 1 Puech	125	174 b	229
PLATON		180 d ; 181 d-e	467 s.
<i>Premier Alcibiade</i> , 117 d ; 118 a	232	182 c	464
<i>Apologie</i> , 14 ; 26 d	8, 307	<i>Timée</i> , 22 b-c ; 23 a-b	204
<i>Banquet</i> , 187 a	402, 425	39 d	203
189 b	344	PLINE, <i>Histoire naturelle</i>	
<i>Cratyle</i> , 391 d s.	424	II, 53	109
396 a-b	244	XVIII, 317	406
398 c	78	XXXIII, 76	420-421
401 d	34, 463, 464	XXXIV, 21	143 n. 1
402 a	459-466	PLOTIN, <i>Ennéades</i>	
404 b	349 n. 3	I, 6 [1], 6, 3	417
413 b	256	II, 1 [40], 2, 11	307
440 a	35	II, 1 [40], 4, 12	293
440 c	467	II, 3 [52], 13, 17	316
<i>Critias</i> , 109 c	316	IV, 8 [6], 1, 13	410
109 d	204	IV, 8 [6], 1, 14	295-296, 396-397
<i>Gorgias</i> , 465 b	43	V, 1 [10], 2, 42	320
493 b	349 n. 3	VI, 5 [23], 10, 12	55
<i>Hippias Majeur</i> , 289 a	89-90	PLUTARQUE	
289 b	87-88	<i>Moralia</i>	
<i>Ion</i> , 531 a ; 532 a	118	<i>Adv. Colotem</i> , 1118 c	187, 229-231
<i>Lois</i>		<i>Aquane an ignis utilior</i>	
III, 677 a	204	7, 957 a	313-314
IV, 714 a	219	<i>De an. procr. in Timaeo</i>	
721 b	202	5, 1014 a	279
V, 732 c	84	27, 1026 a	425
VI, 772 d-e ; 785 b	202	27, 1026 c	430-432
778 d-e	222	<i>De audiendis poetis</i> , 9, 28 d	262-263
VII, 800 d	385	<i>De audiendo</i> , 7, 41 a	262
VIII, 835 d	188	12, 43 d	258
849 e	287	<i>De cohib. ira</i> , 9, 457 d	351, 352
XII, 957 c	219		

<i>Cons. ad Apol.</i> 10, 106 e	372-376	<i>De libidine et aegritudine</i>	
35, 120 cd	364 n. 2	4 (LCL, XV, p. 44 Sandbach)	324
<i>De defectu oraculorum</i>		<i>De placitis epit.</i>	
11, 415 e	201-205	I, 27 (<i>Dox.</i> , p. 322)	444
11-12, 415 f	204 n. 9	POLYBE, <i>Histoires</i>	
12, 416 a	199	IV, 33, 3	256
<i>De E</i> , 8, 388 de	287-288	IV, 40, 3	269-270
18, 392 b	459-462	XII, 27, 1	271-272
18, 392 cd	298, 374	POMPONIIUS MELA	
<i>De esu carn.</i> , I, 6, 995 e	340	<i>De situ orbis</i> , I, 18, 94	310 n. 2
<i>De exilio</i> , 11, 604 a	192-194	PORPHYRE	
<i>De facie in orbe lunae</i>		<i>De abstinentia</i>	
28, 943 e	348-349	II, 49, 2	99
<i>De fortuna</i> , 3, 98 c	313-314	IV, 19	170 n. 8
<i>De garrulitate</i> , 17, 511 bc	187, 450	<i>De antro nymph.</i> , 10	330-332
<i>De Is. et Osir.</i> , 45, 369 ab	425	18	331
46, 369 ef	168 n. 5	29	425
48, 370 d	192, 439	<i>Quaest. homer. ad Il.</i>	
<i>De Pythiae oraculis</i> , 6, 397 a	154-156	IV, 4	388-390
21, 404 d	150-153	XIV, 200	411-413
29, 408 f	150 n. 1	<i>De vita Pyth.</i> , 7 ; 9 ; 12	106
<i>Eroticos</i> , 11, 755 d	351, 352	PROCLUS	
13, 756 b	74	<i>In Plat. Alcibiadem primum</i>	
<i>Quaest. convivales</i>		p. 255, 14 Creuzer = p. 117 Westerink	135-137
III, 1, 644 f	258-259	p. 279, 18 Creuzer = p. 129 W.	316
IV, 4, 3, 669 a	319-321	<i>In Plat. Rempubicam</i>	
<i>Quaest. naturales</i>		II, p. 20, 23 Kroll	316
II, 912 a	459 s.	II, p. 107, 5 Kroll	253-255
<i>Quaest. platonicae</i>		PRODICO DE CÉOS	
I, 1, 999 d	84	v. Xénophon, <i>Mém.</i> , II, 1	336
VIII, 4, 1007 b ; 1007 de	198-200	PROTAGORAS (DK 80), B 4	455
<i>An seni respublica gerenda sit</i>		[PYTHAGORE]	
7, 787 c	60-62	<i>Carm. aurea</i> , 3 (p. 82 Diehl ³)	78
<i>De sera numinis vindicta</i>		SAPHO, 27 Diehl	403
15, 559 c	459	<i>Scholia in Epict. diss.</i>	
<i>De sollert. anim.</i> , 7, 964 d	437	IV, 7, 27	129-130
<i>De superstit.</i> , 3, 166 a	174	<i>Schol. in Eur. Hecubam</i> , 132	211
3, 166 c	63-64	<i>Schol. in Iliadem</i>	
13, 171 e	178	IV, 4 (BT)	388-390
<i>De tranq. animi</i> , 15, 473 f	425	XVIII, 251 (AT)	111-112
<i>An virtus doceri possit</i> , 2, 439 d	258	XXIV, 54 (BT)	317
<i>Vitae</i>		<i>Schol. in Plat. Rempubicam</i>	
<i>Camillus</i> , 19, 3, 138 a	384-387	VI, 498 a	307, 310
<i>Coriolanus</i> , 22, 3, 224 c	350, 351, 352	SÉMONIDE D'AMORGOS	
38, 7, 232 d	260-261	fr. 1 Diehl (Stob. IV, 34, 15)	245
<i>Solon</i> , 15, 2, 86 c	224		
<i>Themist.</i> , 22, 4-5, 123 b	145 n. 3		
Fr. <i>De anima</i> , ap. Stob. IV, 52, 49			
= fr. 178 Sandbach (LCL, XV, p. 318, 5)	165 n. 4, 169		
PS.-PLUTARQUE			
<i>Apophtheg. lacon.</i> , 228 e	178		

SÈNÈQUE		STOBÉE, <i>Anthologie</i>	
<i>Lettres à Lucilius</i> , 12, 6-7	386	I, 1, 36 (I, p. 45 Wachsmuth)	315
58, 23	453	I, 5, 15 (I, p. 78 W.)	444-445
<i>Questions naturelles</i>		I, 8 (I, p. 93 s. W.)	216
III, 28-29	204 n. 8	I, 49, 37 (I, p. 375, 8 W.)	296
SEXTUS EMPIRICUS		I, 49, 39 (I, p. 378, 25 W.)	295
<i>Adv. Mathematicos</i>		II, 1, 16 (II, p. 6 W.)	76
VII, 126	266-268	III, 1, 174 (III, p. 129 Hense)	238-240
VII, 127, 134	6	III, 1, 175 (III, p. 129 H.)	258
VII, 129	71	III, 1, 176 (III, p. 129 H.)	184-186
VII, 130	248, 324	III, 1, 177 (III, p. 129 H.)	394-395
VII, 132	29-47	III, 1, 178 (III, p. 129 H.)	234-236
VII, 133	57-59	III, 1, 179 (III, p. 129-130 H.)	55-56, 217-219
VIII, 286	6	III, 1, 180 (III, p. 130 H.)	354-356
<i>Hypotyp. Pyrrhon.</i>		III, 4, 87 (III, p. 239 H.)	232
I, 29	462	III, 5, 6 (III, p. 257 H.)	227-228
I, 210	34 n. 8	III, 5, 7 (III, p. 257 H.)	333-335
III, 32, 280-281	233	III, 5, 8 (III, p. 257 H.)	340-342
III, 230	364 n. 3	III, 8, 3 (III, p. 341 H.)	48 n. 1
SIMONIDE		III, 17, 42 (III, p. 505, 8 H.)	340-342
fr. 4 Diehl (Stob. I, 8, 15)	216	III, 20, 56 (III, p. 551 H.)	352
fr. 5 D. (26 Page), ap. Diodore, XI, 11	257, 282, 448	III, 29, 23 (III, p. 631 H.)	117 n. 2
SIMPLICIUS		IV, 34, 57 (V, p. 843 H.)	336
<i>In Arist. De Caelo</i>		IV, 40, 23 (V, p. 925 H.)	84-86
p. 294, 15 Heiberg	279	STRABON	
<i>In Physica</i> , p. 887, 1 Diels	11, 467-470	I, 1, 6	195-197
p. 1313, 8 Diels	13, 467	I, 2, 6 ; I, 2, 8	270
SOLON, fr. 1, 17 Diehl	246	IV, 50, 2	120
fr. 5, 9 D.	293	XIV, 1-3	164
fr. 3 D.	189-190	XIV, 3	6
fr. 16 D.	83	XIV, 25	143
fr. 19 D.	202, 207 n. 4	XVI, 26	319-321
DK, I, p. 63, 22	251	STRATON DE LAMPSAQUE	
SOPHOCLE		fr. 110 et 111 Wehrli	324
<i>Ajax</i> , 137 ; 278-279	316	<i>Suda, Lexicon</i> , n° 472 Adler	7
1317	434	n° 1762 Adler	248-250
<i>Antigone</i> , 332-333, 361	191	TERTULLIEN, <i>De anima</i> , 2, 6	357, 358
667	25	14	325
896	127	THÉMISTIOS, <i>Orat.</i> , V, 69 b	253
1002	267	THÉODORE PRODROME	
<i>Œdipe à Colonne</i> , 609	256, 282, 448	<i>Epist.</i> 1 (PG 133, p. 1240 A)	147-149
617	282	THÉODORE, <i>Thérapeutique des maladies hé-</i>	
617-618	256	<i>léniques</i> , V, 18	329
1658	302	THÉOGNIS, <i>Élégies</i> , 139	185
<i>Œdipe Roi</i> , 200	302	151-152	233
387	168	153-154	293
<i>Philoctète</i> , 1199	341	161-164 ; 165-166	84
<i>Les Trachiniennes</i> , 1	128		
169	444		

219, 335, 401, 657	187	<i>Scholia ad Exeg. in Iliadem</i>	
256	184	p. 126 Hermann	377-378
475 s.	334		
677	279	VITRUVE, <i>De architectura</i>	
1033	444	IX, 2, 1	310 n. 2
1171-1172	81-83		
THÉOPHRASTE, <i>Caractères</i> , 16	384	XÉNOPHANE (DK 21)	
<i>Métaphysique</i> , 6 b 26 Us.	277	A 33 ; 40 ; 41	307
7 a 14 Usener	276-278	A 38	248
<i>Des Odeurs</i> , 18	381	B 1	334
<i>Opinion des Physiciens</i>	7	B 2	234
fr. 1 (<i>Dox.</i> , p. 475, 18)	287, 444	B 11 ; 24 ; 25	92
fr. 2 (<i>Dox.</i> , p. 476, 16)	252	B 11-16	173 ; 179
<i>Du Vertige</i> , 9	450-451	B 23	239
		B 26	93
		B 33	328
THUCYDIDE		XÉNOPHON, <i>Anabase</i>	
I, 22, 2 ; 72, 2	272	I, 9, 17	237
II, 59	379	V, 8, 18	399
III, 33	221	<i>Cyropédie</i> , I, 6, 22	338
TIMÉE l'Historien		<i>Helléniques</i> , III, 2, 27	221
fr. 132 (<i>F Gr Hist</i> 566 Jacoby)	211	<i>Mémorables</i>	
TZETZÈS		I, 7, 1 ; II, 6, 39	338
<i>In Aristoph. Plutum</i>		II, 1, 21-34	336
90 a Massa Positano	141-142		
<i>Exeg. in Iliadem</i>		ZÉNON (DK 29), B 4	455
p. 101 Hermann	423-424		

Table des matières

INTRODUCTION

Abréviations bibliographiques. Bibliographie

Table de concordance

FRAGMENTS :

1 (50 Diels-Kranz)	23	36 (39)	138
2 (1)	29	037 (125 a)	141
3 (34)	48	37 (121)	143
4 (19)	50	38 (49)	147
5 (17)	52	39 (93)	150
6 (113)	55	40 (92)	154
7 (2)	57	41 (15)	157
8 (97)	60	42 (14 b)	161
9 (89)	63	43 (14 a)	167
10 (72)	65	44 (5)	171
11 (73)	68	045 (128)	177
12 (75)	70	0045 (127)	178
13 (71)	72	45 (69)	180
14 (74)	74	46 (68)	182
15 (70)	76	47 (110)	184
16 (79)	77	48 (43)	187
17 (78)	81	49 (94)	192
18 (119)	84	50 (120)	195
19 (83)	87	51 (100)	198
20 (82)	89	52 (A 19 a)	201
21 (40)	91	53 (A 19 b)	206
22 (22)	95	54 (126 a)	209
23 (3)	97	55 (81)	211
24 (35)	99	56 (28)	213
25 (57)	102	57 (114)	217
026 (134)	104	58 (44)	220
26 (129)	106	59 (33)	224
27 (38)	109	60 (116)	227
028 (105)	111	61 (101)	229
28 (56)	113	062 (46)	232
29 (42)	116	62 (112)	234
30 (29)	120	063 (133)	237
31 (24)	123	63 (108)	238
032 (132)	125	64 (41)	241
32 (25)	127	65 (32)	243
033 (136)	129	66 (18)	245
33 (20)	131	67 (122)	248
34 (63)	133	68 (47)	251
35 (104)	135	69 (123)	253

70 (16)	256	103 (21)	361
71 (95)	258	104 (26)	363
72 (86)	260	105 (27)	367
73 (87)	262	106 (62)	369
74 (55)	264	107 (88)	372
75 (107)	266	108 (126)	377
76 (A 23)	269	109 (67)	379
77 (101 a)	271	110 (106)	384
78 (7)	273	111 (102)	388
79 (124)	276	112 (23)	391
80 (30)	279	113 (111)	394
81 (90)	287	114 (84 b)	396
82 (31)	289	115 (58)	398
83 (65)	293	116 (8)	401
84 (84 a)	295	117 (59)	404
85 (76)	297	118 (60)	408
86 (66)	299	119 (103)	411
87 (64)	302	120 (61)	414
88 (6)	306	121 (13)	416
89 (A 1, § 9)	309	122 (37)	418
90 (99)	313	123 (9)	420
91 (11)	315	124 (48)	423
92 (96)	319	125 (51)	425
93 (67 a)	322	126 (54)	430
94 (36)	327	127 (10)	433
95 (77 a)	330	128 (80)	437
96 (117)	333	129 (53)	441
097 (138)	336	0130 (137)	444
0097 (135)	338	130 (52)	446
97 (118)	340	131 (125)	450
098 (130)	343	132 (12)	452
98 (4)	345	133 (49 a)	455
99 (98)	348	134 (91)	459
100 (85)	350	135 (A 6)	463
101 (115)	354	136	467
102 (45)	357		

INDEX DES CITATEURS 471

INDEX DES MOTS GRECS 477

INDEX DES PASSAGES D'AUTEURS ANCIENS 484